

سلسلہ دارالمنہین

نمبر ۹

مکالمات برکے

سوم

برکے کے ”مکالمات“ میں ایسے فلسفیانہ، کاترجمہ، جس میں اُس نے اپنے خاص فلسفہ کی بصورت مکالمہ شریح کی ہے؛

از

عبد الماجد بی۔ اے

ممبر ارٹھائیلین سوسائٹی (نڈن) ممبر رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف گریٹ برٹن (نڈن)

دومبر ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، (کلکتہ)

مصنف فلسفہ جذبات، فلسفہ اجتماع، و مترجم تاریخ احلاق یورپ و تاریخ تمدن وغیرہ

باہتمام مولوی سعود علی ندوی

مطبع معارف اعظم گڑھ طبع ہوئی

۱۹۱۹ء

فہرست مضامین

مکالمات برکے

بشمار	نام مضامین	صفحہ
(۱)	دیباچہ (مسترحم)	۲ تا ۲
(۲)	مقدمہ (مسترحم)	۳ تا ۱۲
(۳)	دیباچہ مصنف	۱ تا ۳
(۴)	مکالمہ اول	۵ تا ۵۸
(۵)	مکالمہ دوم	۵۸ تا ۸۳
(۶)	مکالمہ سوم	۸۵ تا ۱۳۰
(۷)	فرہنگ مصطلحات	۱۳۱ تا ۱۴۸



انتساب

بہ اسم گرامی

سرراجہ صاحب محمود آباد بالقلابہ

نازان منہم کہ بچو توئی قدر و ان من

نازان توئی کہ بچو منے مدح خوان تو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دیباچہ

دارالمصنفین (رشلی اکاڈمی) جس بزرگ کی یادگار میں قائم ہو، شاید اس بڑھکر اس دور کے مسلمانوں میں عقل و نقل، علم و ذہن، رایت و روایت کی تطبیق و جامعیت کا کوئی پُر جوش و سرگرم وکیل نہیں ہوا ہو، اس لحاظ سے حکماء مغرب میں سے موضوع تالیف و ترجمہ کے لیے سب سے پہلے برکے کا انتخاب اسکے لیے نہایت ہی موزوں و باجمل واقع ہوا ہو، برکے کی ذات عقل و نقل کی جامعیت کا مجسمہ تھی، اس سے بہتر نمونہ خاتقاہ نبلی کے درویشوں کو ملنا ناممکن تھا،

سلسلہ برکے کی دو کتابیں اس سے پیشتر مولوی عبدالباری صاحب ندوی کے قلم سے نکل کر شائع ہو چکی ہیں، ایک مبادی علم انسانی، جو ترجمہ ہو برکے کی کتاب پرنسپلز آف ہیومن سائنس کا۔ دوسری برکے، جو اسکے سوانح و فلسفہ پر ایک مستقل تالیف ہے، یہ دونوں کتابیں نہایت غور و فکر و تحقیق سے لکھی گئی ہیں، اور انکا مطالعہ رسالہ ہذا کو ہاتھ لگانے سے پیشتر کر لینا ضروری ہے،

مکالمات کے عنوان سے برکے کی دو کتابیں ہیں، ایک مکالمات مابین ایس و فلورنس جسکا ترجمہ اس وقت ناظرین کے پیش نظر ہو، دوسرے مکالمات السیفارن، مگر یہ آخر الذکر کتاب محض السیفارن کے نام سے موسوم ہو، اسلئے مطلق مکالمات کا جب نام لیا جاتا ہو، تو اول الذکر ہی مراد ہوتی ہو، اور کسی قسم کا التباس نہیں ہوتا،

ترجمہ مکالمات میں حتی الامکان لفظی پابندی ملحوظ رکھی گئی ہو، لیکن نہ اس حد تک کہ کتاب چستان ہو جائے۔ کتاب کا مقصد یہ ہوتا ہو کہ لوگ اسے پڑھیں، اگر وہ پڑھنے والوں کی سمجھ سے بالا تر ہوں، تو اسکا عدم وجود کیسا ہو، البتہ پڑھنے والوں سے سنجیدہ ناظرین کی

انتساب

بہ اسم گرامی

سرراجہ صاحب محمود آباد بالقلابہ

نازان منم کہ بچو توئی قدردان من

نازان توئی کہ بچو منے مدح خوان تو

مقدمہ

سکندر عظیم اپنے زمانہ کا سب سے بڑا بادشاہ ہے، اور گزشتہ و آئندہ سلاطین میں بھی اس سے بڑھ کر شاید ہی کوئی ہو سکے۔ قُرب و جوار کے سارے ممالک فتح کر کے نظر اوپر اٹھاتا ہے، اور چشمِ زدن میں ایران، افغانستان، و ہندوستان کی بلند گردنیں اس کے آگے خم ہو جاتی ہیں، کشور کشانی و فتحی کے نشہ میں جھومتا ہوا نوجوان شہنشاہ وطن واپس ہوتا ہے، رستے میں تپ آتی ہے، بہتر سے بہتر یونانی اطباء ہمرکاب ہیں، لیکن چند ہی روز میں دُنیا کو نظر آ جاتا ہے، کہ جس قوت نے ایک عالم کو فتح و تسخیر کر لیا تھا، وہ بالآخر موت سے مسخر ہو گئی، اور دُنیا کی قوی ترین ہستی کو ایک اپنے سے قوی تر حریف مل گیا، جس کے سامنے تمام فوجی عظمت سارا شہنشاہانہ اقتدار بے اثر رہا۔

—:—:—

حکیم جالینوس بترمرگ پر ہے، امراض انسانی کا کوئی راز نظرون سے مخفی نہیں، خواص ادویہ ایک ایک کر کے نوک زبان ہیں، سودِ علاج و بد احتیاطی کا احتمال تک نہیں، ماہرِ دِجان نثار تلامذہ کی پُپی جماعت ہرقتِ علاج و تیمارداری کے لیے حاضر ہے، با اینہم کوئی شے مشتِ خاک کو پیوندِ خاک ہونے سے نہ روک سکی، شاید موت کی قوت انسان کی مجموعی اور متحدہ کوششوں سے بالاتر ہے،

—:—:—

۱۲ ملین امریکہ سے جہاز ٹائینگ روانہ ہوتا ہے، جسکی ساخت مین یورپ امریکہ

کے بہترین دماغ شریک ہیں، ماہرین فن جہاز رانی و جہاز سازی کا دعویٰ ہو کہ اس جہاز کا غرق ہونا ناممکن ہو، جہاز کے انتظامات ہر حیثیت سے مکمل و اعلیٰ ہیں، افسروں کی ہوشیاری جہاز رانی ہمارت فن بالکل غیر مشتبہ ہو، اتفاقی خطرات سے جان بچانے کے تمام سامان موجود ہیں، لیکن جہاز ایک چٹان سے ٹکراتا ہو، اور آٹا فانا، لاکھوں روپیہ کا ساز و سامان اور اس بڑھکر صد ہا بیش قیمت نفوس، سمندر کی نذر ہو جاتے ہیں۔ کیا بہترین دماغوں کی پیش بینی و خوش تدبیری بھی ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی؟



امریکہ کا سب سے معمول تاجر بیمار پڑتا ہو، وہ روپیہ سے ہر شے خرید کر سکتا ہو۔ صحت کے لیے کروڑوں روپیہ خرچ کر دینا اسکے نزدیک دشوار نہیں، اسکی دولت کا شمار اربوں سے اوپر ہو، بات کی بات میں، ہوائی جہازوں کے ذریعہ سے، جرمنی، فرانس، انگلستان، اور خود امریکہ کے مشہور ترین ڈاکٹر اسکے گرد جمع ہو جاتے ہیں، سائنس نے جتنے آلات ایجاد کیے ہیں، سب سے اسکا معائنہ کیا جاتا ہو، علم علاج کے ہر جدید طریقہ کا عمل کیا جاتا ہو، عضویات کے تازہ ترین اکتشافات ایک ایک کر کے کام میں لائے جاتے ہیں، با اینہم موت کی کوئی کوئی گتھا نہ ہو سکی، انسانی عقل و دماغ، سائنٹفک ترقیان، طبی تحقیقات، حیاتی اکتشافات، اور بے پایاں صرف زر کی متحدہ طاقت سے بھی بڑھکر شاید کوئی طاقت ہے،



یہ اس قسم کے مشاہدات و تجربات ہیں جو وحشی تمدن، جاہل عالم ہر انسان کو پیش آتے تھے ہیں، اور انسان کی فطرت ایسی واقع ہوئی ہو کہ وہ ہر واقعہ سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکالتا رہتا ہو۔ عالی دماغ افراد بڑے بڑے مسائل کے متعلق اہم نتائج نکالتے ہیں، عامی انسان اپنی بساط کو ملوث

مقدمہ

سکندر عظیم اپنے زمانہ کا سب سے بڑا بادشاہ ہے، اور گزشتہ و آئندہ سلاطین میں بھی اس سے بڑھ کر شاید ہی کوئی ہو سکے۔ قُرب و جوار کے سارے ممالک فتح کر کے نظر اوپر اٹھاتا ہے، اور چشمِ زدن میں ایران، افغانستان، و ہندوستان کی بلند گردنیں اس کے آگے خم ہو جاتی ہیں، کشور کشانی و فتحی کے نشہ میں جھومتا ہوا نوجوان شہنشاہ وطن واپس ہوتا ہے، رستے میں تپ آتی ہے، بہتر سے بہتر یونانی اطباء ہم کاب ہیں، لیکن چند ہی روز میں دُنیا کو نظر آجاتا ہے، کہ جس قوت نے ایک عالم کو فتح و تسخیر کر لیا تھا، وہ بالآخر موت سے مسخر ہو گئی، اور دُنیا کی قوی ترین ہستی کو ایک اپنے سے قوی تر حریف مل گیا، جس کے سامنے تمام فوجی عظمت سارا شہنشاہانہ اقتدار بے اثر رہا۔



حکیم جالینوس بتر مرگ پر ہے، امراض انسانی کا کوئی راز نظرون سے مخفی نہیں، خواص ادویہ ایک ایک کر کے نوک زبان ہیں، سودِ علاج و بد احتیاطی کا احتمال تک نہیں، ماہرِ دِجانِ نثارِ تلامذہ کی پُپی جماعت ہرقتِ علاج و تیمار داری کے لیے حاضر ہے، با اینہم کوئی شے مشتِ خاک کو پیوندِ خاک ہونے سے نہ روک سکی، شاید موت کی قوت انسان کی مجموعی اور متحدہ کوششوں سے بالاتر ہے،



۱۹۱۲ء امریکہ سے جہاز ٹائٹنک روانہ ہوتا ہے، جسکی ساخت مین یورپ امریکہ

رہتی ہو؟ کیا قانون فنا کی گرفت اس پر نہ باقی رہیگی؟

غرض نتائج خواہ مشاہدہ و تجربہ کے حدود کے اندر رد کرنا لے جائیں، خواہ ان قیود سے
 باہر نکل کر تخیل کی فضاے وسیع میں پرواز سے کام لیا جائے انسان جب تک انسان ہو اُسے
 بشریت کی بے بسی، بیکسی، و بیچارگی کا محسوس ہوتے رہنا لازمی ہو، اور اس کا احساس ہونا
 گویا یہ اعتراف کرنا ہو کہ موجودات فانی سے ماوراء و مافوق کسی اور شے کا وجود ضروری ہو،
 اتنے جزو پر عالم و جاہل، متہدن و وحشی، مشرک و مومن، خدا پرست، و لاندہیب، موحد
 و دہریہ سب کا اتفاق ہو، لیکن اسکے بعد ہی اختلاف شروع ہو جاتا ہو۔

یہ قوت تعداد میں ایک ہو یا متعدد قوتیں ہیں؟ یہ قوت صاحب شعور و ارادہ ہے
 یا نہیں؟ اس ہستی کا ادراک ہمیں ہو سکتا ہو یا نہیں؟ کائنات سے اس ہستی کو کس قسم کا
 تعلق ہو؟ اسکے اوصاف کیا کیا ہیں؟ انہیں سے ہر سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں،
 لیکن اتنے جزو پر سب کا اتفاق ہو، کہ اس فانی تغیر پذیر کائنات کے (جس کا تجربہ ہمیں ہر وقت ہوتا رہتا ہو)
 پرے ”کچھ اور“ ضرور ہو۔ اور ممکن الوجود کا وجود مستلزم ہو، واجب الوجود کے وجود کو،

یہ ”کچھ اور“ کیا ہو؟ ایک گروہ نے اسکے جواب میں کہا کہ عالم میں جو کچھ تغیرات جاری ہیں، یہ
 سب محض مادہ کے مختلف اشکال و شئون ہیں، وجود حقیقی صرف مادہ کا ہو، جو غیر مخلوق و قابل
 فنا ہو۔ قوت اُس کا ایک غیر منفک وصف ہو۔ اسی کے سہارے ہیوئی برابر اپنی صورتیں بدلتا
 رہتا ہو، اور کائنات میں جو کچھ موجود ہو، یہ سب ذرات مادی کی ہی ترکیب و تحلیل، لٹ و نشر،
 انضمام و انتشار کے اشکال مختلف کی جلوہ آریاں ہیں، یہ گروہ مادیوں کا کہلایا، جو مذہب کے منکر
 عام محاورہ میں دہریہ و ملحد کے لقب سے موسوم ہیں،

دوسرے فریق نے جواب میں کہا، کہ بے شعور بے ارادہ، و لایعقل مادہ سے نظام

کائنات کا طور پریت آنا ناممکن ہے، علت لعلل میں شعور و ارادہ کو تسلیم کرنا لازمی ہے، اور اس کا نام خدا ہے، یہ گروہ مذہبی گروہ ہے، مگر اسکے ماتحت خود متعدد فریق پیدا ہو گئے،

ابتدائی خیال یہ ہوتا ہے کہ جب قدر عظیم انسان و مہیب مظاہر فطرت ہیں، سب ایک ایک آخری قوت کے معلول ہیں، اور اس طرح خداؤ کی تعداد حد شمار سے خارج ہے۔ ایک خدا بارش کا ہوتا ہے، ایک طاعون کا، ایک جنگ کا، ایک سمندر کا، و قس علیٰ ہذا۔ مذہب شرک کی بنیاد اس خیال پر ہے،

اس سے ترقی یافتہ شکل یہ ہے کہ یہ سب قوتیں جو یہ ظاہر آخری و اختتامی معلوم ہوتی ہیں، بجائے خود معلول ہیں، ایک اصلی قوت کے، جسکی یہ سب محض فروع یا مظاہر ہیں، اور وہ قادر مطلق و عالم کل ہے، یہ مذہب توحید ہے،

ایک جماعت نے اس پر اعتراض کیا، کہ اگر یہ نظام کائنات ایک ہی آخری علت کا معلول ہے، تو اس میں اس قدر تناقض، کشمکش، برہمی و فساد کیوں ہے، اسکی توجیہ اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ عالم کو دو مخالف قوتوں کی رزمگاہ تسلیم کیا جائے۔ گویا خیر و شر، نور و ظلمت، نیت و شیطنت کی متضاد قوتیں ہر وقت عامل رہتی ہیں، اور کائنات انکی زور آزمائیوں کی تماشا گاہ ہے۔ یہ شنویت کا نقطہ خیال ہے،

یہ اختلاف واجب الوجود کی وحدت و کثرت، توحید و تعدد سے متعلق تھے، اسکے ساتھ ہی اسکی ماہیت بھی معرض بحث میں رہی ہے، عام خیال اسکی تجسیم کا مؤید ہے، عوام الناس اسکی شخصیت کے قائل ہیں، اُسے مجسم سمجھتے ہیں، اور یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ ایک نہایت پر قوت شہنشاہ عظم کی حیثیت سے آسمان کے تخت پر جلوں افروز ہے، علماء و حکماء مذہب کی رائے عموماً اسکے مخالف ہے، وہ اسے زمان و مکان کے قیود سے معرئی موجود کل محیط سمجھتے ہیں،

جو ایک ہی وقت میں یہاں بھی ہے اور وہاں بھی، اور کبھی ہو، اور کبھی بھی، اسی طرح ماہیت واجب الوجود کے باب میں اور بھی اہم اختلافات ہیں،

— ❦ —

یہ بحث صلاً و براہ راست علم کلام والہیات سے متعلق ہیں، فلسفہ کا تعلق ماہیت واجب الوجود سے محض ضمنی و بالواسطہ ہی، یہی وجہ ہے کہ متکلمین والہیین نے ان مسائل میں جو موثر گافیاں کیں، اسکی داد فلسفیوں کے حلقہ میں کچھ زیادہ نہ ملی۔ علیٰ ہذا جو نظریات حکماء و فلاسفہ نے قائم کئے، انھیں کلام والہیات کے مستند نشیون کچھ ان چندان حُسن قبول نہ حاصل ہو سکا، فلسفی جب تک فلسفی بہر ان مسائل پر نظر کرتا تھا، متکلمین کی پیشانیوں پر بدگمانی کے بل پڑے رہتے تھے، اور متکلمین جب فلسفہ کے دائرہ میں قدم رکھنا چاہتے تھے، تو فلسفیوں کے چہرے پر قہر کے آثار پیدا ہو جاتے تھے، متکلمین فلاسفہ کی ادب ناشناسی و گستاخی پر بہم ہوتے تھے، اور فلاسفہ انکی ناواقفیت و سطح بینی پر ہنستے تھے، عقل و نقل میں یہ جنگ مدتوں جاری رہی اور گو منزل مقصود فریقین کی ایک تھی، تاہم راستہ اسقدر مختلف تھے کہ دونوں فریق ایک دوسرے کو گمراہ سمجھتے رہے

— ❦ —

ولادت مسیح سے لیکر تیرہ صدیان اسی تنائے ناکام میں آئیں اور گزر گئیں، لیکن اٹھارویں صدی آئی، تو اپنے ہمراہ نوید مصاحت لیتی ہوئی آئی، اسکے آغاز میں ابھی پندرہ سولہ سال کا عرصہ باقی تھا، کہ آئرلینڈ کی سرزمین پر ۱۲ مئی ۱۷۵۴ء کو جارج برکلی تولد ہوا، اور اُسندہ صدی کے آغاز کے ساتھ ساتھ اسکی تصانیف کا بھی آغاز ہوا، ۱۷۸۴ء میں اسکے ذہن میں ایک جدید نظام فلسفہ کا تخیل پیدا ہوا، ۱۷۸۴ء سے قلم ہاتھ میں لیا، ۱۷۸۴ء میں معرکہ الارار سالہ نظریہ روت شائع ہوا، ۱۷۸۴ء میں مبادی علم انسانی، اور ۱۷۸۴ء میں مکالمات، مشغلہ تصنیف اسکے بعد

بھی مدت تک جاری رہا، لیکن اس سلسلہ کی اہم ترین تصانیف ہی تین تھیں،
 برکھے کے وجود نے اس حقیقت کو ثابت کر دیا کہ علم کلام و فلسفہ میں کوئی تناقض نہیں اور لیکن
 ہو کہ ایک ہی شخص گران پافلسفی بھی ہو اور اعلیٰ متکلم بھی، اسکی تعلیمات کا لب لباب دفعات ذیل میں
 رکھا جاسکتا ہے،

(۱) موجودات عالم کے جتنے خواص ممکن ہیں، رنگ، بو، مزہ، شکل، جسامت، وزن وغیرہ، سب
 مجموعاً و انفراداً اپنے وجود کے لیے اس امر کے محتاج ہیں کہ کسی کے حس و ادراک میں آسکیں،
 (۲) موجودات عالم ہمیں ایسے نہیں محسوس ہوتے، کہ موجود ہیں، بلکہ ہم انکے وجود ہی کے محض اس
 بنا پر قائل ہیں، کہ وہ محسوس ہوتے ہیں،

(۳) وجود اشیاء محسوسیت و اشارہ کے مرادف ہیں، جو شے قطعاً کسی کے حس و ادراک میں نہیں آسکتی،
 وہ موجود بھی نہیں ہو سکتی،

(۴) گویا کائنات خارجی ممکن الوجود ہے، اور نفسِ مدبر کہ اسکے لیے واجب الوجود ہے، وجود حقیقی نفسِ مدبر
 کا ہے، اور کائنات خارجی محض ایک وجودِ شبہی یا ظلی رکھتی ہے، جب آفتاب نہیں، تو نہ شعاع باقی
 رہ سکتی ہے نہ سایہ، جب نفسِ مدبر کہ نہیں، تو کائنات کا وجود بھی نہیں،

(۵) لیکن ظاہر ہے، کہ کائنات کے بیشمار اجزاء ایسے ہیں جو کسی نفس انسانی کے ادراک میں
 نہیں آتے، پھر انکا وجود کہاں ہے؟

(۶) اسکے علاوہ خود نفسِ مدبر کہ بھی توجہ و کائنات میں، انکے وجود کے ہم کس بنا پر قائل ہیں؟
 (۷) انکا وجود ایک نفسِ عظم کے ادراک میں آتا ہے، جو محیطِ کل، ہمہ گیر، ہمہ دان، ہمہ بین ہے،
 (۸) عام نفسِ مدبر کہ محدود و مخلوق ہوتے ہیں، لیکن نفسِ عظم غیر محدود و غیر مخلوق ہے، زمان و
 مکان کے قیود سے آزاد، فنا و نقص کے قوانین سے بالاتر، اور بقائے دوام و ہمہ جانی کا تاجدار۔

(۹) عام نفوسِ مدرکہ اسکے لئے ممکن الوجود ہیں اور یہ حقیقت واجب الوجود

(۱۰) اسی ذات واجب الوجود کو مذہب کی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں



برکے اپنی شخصی زندگی میں ہمہ تن ایک مذہبی شخص تھا، عہدہ کے لحاظ سے پادری تھا، مذہب سے بے انتہا شغف تھا، مواظبت کی ایک ایک سطر مذہب کے رنگ میں ڈوبی ہوتی تھی، تصانیف کی اصل محرک حمایتِ مذہب ہوتی تھی، اُس سے بڑا مشکل کام یورپ میں شاید ہی کوئی پیدا ہوا ہو یا انہی فلسفہ کے دائرہ میں اسکی تصانیف خالص فلسفیانہ ہوتی تھیں، اُسکے استدالات یکسر حکیمانہ ہوتے تھے، جبکہ مخاطب مسیحی و غیر مسیحی، مذہبی و غیر مذہبی، ہر ملت و مشرب کے اشخاص ہو سکتے ہیں، کہیں کہیں اُسکی فلسفیانہ تصانیف میں بھی مسیحیت کی چاشنی آجاتی ہو، لیکن اسکی حیثیت چاشنی سے زیادہ نہیں بڑھنے پاتی، بنا، استدلال ہمیشہ ایسی ہی ہوتا، جس سے ہر انسان کے مقابلہ میں کام لیا جاسکتا ہے،

اسکے فلسفہ پر تنقید یہاں مقصود نہیں، اسلئے اس سے قطع نظر کی جاتی ہو کہ اسکے دلائل کا کیا وزن ہو، اور ان سے انسان کی کہاں تک تشفی ہو سکتی ہو، البتہ اس قدر قطعی ہو کہ تاریخِ فلسفہ میں برکے کی اہمیت سے موافق و مخالف کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، ہیوم جو ایک لحاظ سے برکے کا سب سے بڑا مخالف ہوا ہو، اسکے فلسفہ کی ساری عمارت برکے ہی کی تیار کی ہوئی بنیاد پر قائم ہو، اور اگے چل کر کینٹ نے جو عظیم الشان قصر ہوائی تعمیر کیا، اُسکے در و دیوار، سقف و محراب گونے ہیں، لیکن داغ بیل وہی برکے کی ڈالی ہوئی ہو۔ اسکے بعد پھر تو جب قدر ماہرینِ فلسفہ پیدا ہوئے، تقریباً سب ہی نے اسکے نظریات سے نفیاً یا اثباتاً بحث کرنا ضروری سمجھا، جنہیں ریڈ، مل، ہیلی، فریزر کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، اور تو اور خود کسلی نے جسے عموماً مذہب کا دشمن اور مادیت کا سالار لشکر

مادیت کا سالار شکر سمجھا جاتا ہو، فلسفہ برکے کی تشریح و ناقہ آنہ تخصیص میں مفصل مضامین لکھنا ضروری خیال کیا

بعض حکماء یونان اپنی تصانیف کیلئے مکالمہ کا پیرایہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ فلاطون کے خیالات اسوقت مکالمات ہی کی صورت میں محفوظ ہیں، برکے جب نظریہ رویت و مادی کی تصنیف فارغ ہو چکا، تو اسے یہ مناسب نظر آیا، کہ انھیں خیالات کو زیادہ واضح بنائیں، عام فہم پڑا میں ادا کرے اس کیلئے بہترین طریقہ مکالمات کا ہو سکتا تھا، چنانچہ یہی صورت اسے اختیار کی اور ۱۳۰ تا ۱۳۲ مین مکالمات مابین ہائیس و فلونیس کے نام سے اسے ایک رسالہ شائع کیا، یہ رسالہ بہت مقبول ہوا، مصنف کی زندگی ہی میں کئی بار طبع ہو کر شائع ہوا، اور فریج جرمین، بانوین بھی اسے یا نہیں سکا، ترجمہ ہو گیا اسی کا اردو ترجمہ اسوقت ناظرین کے روبرو یہ کتاب تین مکالمات پر مشتمل ہے، پہلے مکالمہ مین علم اور اک انسانی کی ہیت و حدود پر بحث ہے، دوسرے مین وجود و مرجع اور اسکی عدم مادیت پر، تیسرے مین وجود باری اور اسکے بدسیی الاثبات ہونے پر اسمین تمام مسائل ہائیس و فلونیس و فلونیس اف و دوفرضی اشخاص کی باہمی گفتگو کے ذریعہ سے ادا کئے گئے ہیں، ہائیس کو بطور معترض و مخالف فرض کیا گیا ہے، اور فلونیس خود برکے کے خیالات کی ترجمانی کرتا ہو جتنے اعتراض ان نظریات پر وارد ہونا ممکن ہیں، تقریباً سب ہائیس کی زبان سے ادا کئے گئے ہیں اور فلونیس نے انکی تردید کی پوری کوشش کی ہے، کوئی جدید اعتراض اب شاید ہی پیدا ہو سکے،

اس دوسو برس کے عرصہ میں جہاں ایک طرف برکے کے مداح، ہم خیال معتقدین کثرت سے پیدا ہوتے رہے، وہاں دوسری طرف معترضین و مخالفین کی تعداد بھی کچھ کم نہیں رہی اور اسکے نظریات ہمیشہ ایک بڑی جماعت کے ہدف اعتراضات بنے رہے، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر فلسفیانہ حیثیت سے، تیر ہمیشہ اچلتے رہے، تاہم جو مقصد برکے کے پیش نظر تھا وہ حاصل نہ ہو سکا

اوپر گزر چکا ہو، کہ برکے کا مقصد تصنیف مشکمانہ تھا، اس کتاب کے سرورق پر وہ تصحیح کرتا ہو کہ یہ
 مشکلمین ملاحظہ کی تردید میں لکھی گئی ہو، اور اس قسم کی تصریحات نفس کتاب میں بہ کثرت
 آتی ہیں، لیکن کلمے نے فلسفیانہ حیثیت سے جو مسائل تعلیم کئے، ان سے بجائے خود اب تک کسی کو
 کامیابی کیساتھ انکار کی جرأت مشکل سے ہو سکی ہو، تاہم ان سے تشکیک کی پامالی اور مذہب
 کی حقانیت جو برکے کو مقصود تھی، اس سے دینا اب تک محروم ہو، اسکے طرز استدلال و بحث
 سے عقلی مسائل بخوبی سمجھ میں آجاتے ہیں، لیکن اس سے تشفی و اطمینان قلب کی جو کیفیت
 وہ پیدا کرنا چاہتا ہے، وہ نہیں ہوتی، یہی معنی ہیں ہیوم کے اس قول کے، کہ برکے کے دلائل
 اگرچہ محکم ہیں، لیکن ممکن تشفی بخش نہیں، گویا برکے بر حیثیت فلسفی نہایت کامیاب، اور
 بر حیثیت محکم نہایت ناکام رہا، تاہم اس سے اسکی مشکمانہ عظمت پر کوئی حرج نہیں آتا، انسان
 کی عظمت و افتخار کا معیار اسکا مرتبہ علمی و کوشش ہو، نتائج کی کامیابی اسکے بس کی چیز نہیں
 جو لوگ فلسفہ یا علم کلام میں بالغ نظر رکھنا چاہتے ہیں، ان پر مکالمات کا مطالعہ واجب
 ہے، جن لوگوں کو ان مضامین سے کوئی خاص ذوق نہیں، انھیں بھی اس حیثیت سے
 کم از کم ایک نظر اس پر ضرور کر لینا چاہئے، کہ مغرب میں فلسفہ و کلام کے امتزاج کا کیا

انداز ہے،

دیباچہ مصنف

(مختصاً)

عام خیالات پر اور خود آئین فطرت بھی اسی کا مقتضی ہو کہ فلسفہ کی غایت تہذیب نفس یا حیات و معاشرت کے اجزاء عملی کی اصلاح ہوتی ہو، لیکن حکماء و فلاسفہ کا طرز عمل ہمیشہ اسکے عکس رہا ہو، جو لوگ نزاعات لفظی سے خاص لطف اٹھاتے ہوں، مجردات و تعیبات کو وسیلہ نجات سمجھتے ہوں، اور کج احتمالیوں میں مبتلا رہنا از خود اپنے لئے پسند کرتے ہوں، انھیں عالم معانی سے کیا واسطہ رہ سکتا ہو؟ ان حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ ایک چلیستان بن گیا، فلاسفر الفاظ کی بھول بھلیاں میں پھنس گئے، اور اس علم کا جو مقصود اصلی تھا وہ تمام تر فوت ہو گیا،

یہیں سے تشکیک و مستبعدات کی بنیاد بھی پڑی، اور اساطین فلسفہ بہ کمال سنجیدگی اپنے متبعین کو یہ تعلیم دینے لگے کہ ”حواس پر اعتماد نہ کرو، عقل کو نارسا سمجھو، جو کچھ سنتے اور دیکھتے ہو، سب پر یقین نہ کرو، اپنے مشاہدات اور تجربات کو محض دھوکا سمجھو، اور یہ یقین کر لو کہ ان تمام مظاہر کائنات کے عقب میں اصلی حقائق مستور ہیں، جنکا ادراک ہمارے حواس کی رسائی اور عقل کی دسترس سے باہر ہو، غرض یہ کہ جن چیزوں پر ساری دنیا ایمان رکھتی ہو، ان کے بارہ میں شک کرو، اور جو چیزیں سب کے نزدیک محل اور مضحک ہیں، انھیں مسلم سمجھو“

ایسی حالت میں فلسفہ کی سب سے بڑی خدمت یہ ہو کہ اسے اس لفظی الجھاؤ سے آزادی دیجائے اور دور از کار نظریات کی بنیادوں کی جانچ کیجائے، اور انکی بجائے ایسے صاف اور سائے اصول

اولیہ قائم کیے جائیں، جنہیں انسان کی فطرت سلیم بلا تامل تسلیم کر لے، اور جنکے ماننے سے نہ کوئی استبعاد لازم آئے نہ استغراب، اور اگر ان اصول عامہ کی تاسیس کے ساتھ ایک عالم کل خدا کی ہستی مطلق اور روح کی بقا ثابت ہو جائے، تو نظام فلسفہ کے یہ عناصر ثلثہ، اخلاق و تزکیہ نفس کی عمارت کے لیے بہترین مستحکم ترین بنیاد کا کام دے سکتے ہیں، اور یہی فلسفہ کی علت غائی اور مقصود اصلی ہے،

انہیں مقاصد کو پیش نظر رکھ کر مین نے ”مبادی علم انسانی“ کے عنوان سے ایک سالہ لکھا جسکا جزو اول مشائخ میں شائع ہوا، لیکن قبل اسکے کہ اسکا جزو ثانی شائع ہو، مین جزو اول کے بعض مطالب کی سہولت تفہیم کے لیے یہ مناسب سمجھا کہ انہیں ایک دوسری ہیئت میں بھی پیش کروں، چنانچہ یہ مکالمات اسی خیال کا نتیجہ ہیں،

چونکہ یہ ضروری نہیں کہ مکالمات کے جملہ ناظرین مبادی کا مطالعہ کر چکے ہوں، اس لیے مین نے اس رسالہ کا طرز بیان خاص طور پر سادہ، قریب لہجہ و دل نشین رکھا ہے، اور اسکی اس لیے اور بھی ضرورت تھی کہ اس میں جن مسائل کی تردید و تغلیط کی گئی ہو، وہ فلاسفہ کے اثر سے مدت سے لوگوں کے دلوں پر خوب مسلط و حاوی ہو چکے ہیں،

میرے پیش کردہ اصول و نظریات اگر صحیح تسلیم کر لیے جائیں تو انکی صحت سے لازمی نتائج یہ پیدا ہونگے کہ الحاد و تشکیک کا قطعاً خاتمہ ہو جائیگا، صد ہا گتھیاں کھل جائیں گی، بیسیوں عقدے حل ہو جائیں گے، الجھاؤ کی جگہ سلجھاؤ پیدا ہو جائیگا، فلسفہ و عمل میں پھر رشتہ یگانگت قائم ہو جائیگا، اور مسائل بجائے مستبعد نظر آئیں گے فطرت سادہ و سلیم کے مطابق ہو جائیں گے،

ممکن ہو کہ بعض حلقوں سے یہ صدائے کہ اگر اتنی تحقیق و کاوش کے بعد بھی ہم گھوم پھر کر بالآخر انہیں نتائج پر پہنچے، جنہیں مدت ہوئی عامیانہ سمجھ کر ترک کر چکے تھے، تو یہ ساری محنت لاحاصل رہی ایسے حضرات کی خدمت میں مین التماس کروں گا کہ فلسفہ کی بھول بھلیان کی سیر کر کے اس سے

باہر نکل آنا بھی لطف و نفع سے خالی نہیں، ایک طویل دریائی سفر کے بعد جب سیاح گھر واپس آتا ہو تو جو مصائب و تجربات گزر چکے ہوتے ہیں، انکی یاد اس کے لیے خاص طور پر لطف افزا تجربہ آموز ہوتی ہے۔

اس رسالہ کے اصل مخاطبین چونکہ ملاحہ و مشکلیں ہیں، جنکے مقابلہ میں نقل سے حجت لانا بالکل بیکار تھا، اسلئے میں نے تا مাত্র استدلال عقلی سے کام لیا ہے، جس کے مطالعہ کے بعد مجھے امید ہے کہ ہر نصف مزاج شخص یہ اعتراضات کراٹھے گا کہ وجود باری کا پرچال، اور حیات بعد المات کا تشفی بخش حقیقہ فکر انسانی کے صحیح استعمال سے خود بخود لازم آتا ہے، خواہ اس نتیجہ سے اُن ایم باجمعی آزاد خیانوں کو اتفاق نہ ہو، جو حکومت و مذہب کی طرح عقل و منطق کے قیود سے بھی آزاد رہتے ہیں۔

معرض کہہ سکتا ہوں کہ اس فلسفیانہ بحث سے صرف چند فلسفی الطبع ہی افراد متاثر ہو سکتے ہیں اور بس، لیکن دراصل اس رسالہ کی وسعت اثر کو انھیں چند افراد تک محدود سمجھنا صحیح نہیں اسیلئے کہ اگر چند ممتاز اہل حکمت نے بھی اس کے اصول کو تسلیم کر لیا، اور اُنکے نزدیک قوانین اخلاقی اور قوانین طبیعی میں مصالحت ہو گئی، فضائل و رذائل اخلاق کے حدود زیادہ واضح و روشن ہو گئے، علم و عمل میں رشتہ اخوت قائم ہو گیا، اور دین فطرت کے ارکان، حقائق علمی کی طرح منضبط و مستدل ثابت ہو گئے، تو اسکا اثر متعدی ہو کر ایک بڑے قطعہ عالم تک پھیل جائیگا، دنیا میں نیکی کا اثر بڑھ جائیگا، عقل و نقل کی تطبیق مشتبہ نہ رہیگی، اور مذہب کے ان احکام کے آگے سرِ اعتقاد خم کر دینا ہوگا جو عقل بشری سے ماوراء ہیں۔

آخر میں ناظرین سے میری گزارش یہ ہے کہ وہ مکالمات کو بغیر اول سے آخر تک مطالعہ کیے ہوئے ان پر نکتہ چینی نہ کریں، بہت ممکن ہو کہ جو اعتراضات و شبہات کوئی ایک ٹکڑا

دیکھ کر انکے ذہن میں وارد ہو رہے ہوں، انکا جواب پوری کتاب پڑھنے کے بعد اُنھیں از خود مل جائے، استدلال کی پوری قوت کا اندازہ اسی وقت کیا جاسکتا ہے جب اسکے جملہ مقدمات پر نظر ہو، جو ساری کتاب میں منتشر ہیں، اسلئے پھر عرض ہو کہ کم از کم ایک مرتبہ تو ضرور اسے اول سے آخر تک بالاستیعاب ملاحظہ کیا جائے، اور اگر کرکر نظر فرمائی جائے تو بہت سی مشکلات از خود رفع ہو جائیں گی، مزید سہولت تفہیم کے لئے اگر مصنف کی تصانیف ذیل بھی پیش نظر ہوں تو بہت بہتر ہے،

(۱) نظریہ مرایا، جو کئی سال ہوئے شائع ہو چکی ہے، اور (۲) مبادی علم انسانی، جنہیں انھیں مسائل مندرجہ مکالمات پر زیادہ تفصیل اور اسکے دوسرے پہلوؤں پر مزید شواہد کے ساتھ بحث کی گئی ہے،

جانب چوکے

جنوری ۱۳۷۴ء



مکالمہ اول

اشخاص مکالمہ: فلورنس (د) و ایلس (ا)

(۱) ف۔ اہ، ایلس ہن، تسلیم، یہ آج اتنے سویرے کہاں نکل پڑے،

ا۔ ہاں میرے لیے اتنے سویرے اٹھنا ہر تو واقعی ایک نئی بات، لیکن رات کو بعض خیالات

میں کچھ ایسا منہمک رہا کہ نیند نہ پڑی، اور آج صبح تڑکے ہی باغ میں ہوا کھانے چلا آیا،

ف۔ غنیمت ہو کہ اسی بہانہ سے آپ صبح اٹھنا تو نصیب ہوا، بھلا اسوقت کے لطف کا کیا پوچھنا،

اور پھر خصوصاً اس موسم میں! یہ نیلگون آسمان، یہ پرندوں کی زمزمہ سنجی، یہ درختوں اور پھولوں کی

عطر بیزی، یہ طلوع آفتاب کا سہانا سامان، کوئی کہاں تک گنائے، اسوقت کی ہر کیفیت روح کو

وجد میں لائیکے لیے کافی ہو، داغ کی تازگی بھی جیسی اسوقت ہوتی ہو اور کبھی نہیں ہوتی،

اور مسائل پر غور کر نیکے لیے تو باغ کی فضا اور صبح کے وقت سے بہتر کوئی موقع ہو ہی نہیں سکتا، مگر

آپ تو خود اسوقت کسی غور میں ڈوبے ہوئے تھے، میں ناحق خلل انداز ہوا،

ا۔ نہیں آپ خلل انداز بالکل نہیں ہوئے، میں اسوقت ایک مسئلہ کی ادھیڑ میں

ضرور تھا، اور چاہتا ہوں کہ اُسے حل کر ڈالوں، لیکن میرا داغ بمقابلہ تنہائی کے مکالمہ میں زیادہ

کام کرتا ہو، ایسے مہربانی کر کے آپ جانیے نہیں بلکہ نہیں موجود رہیے، مبادا خیالات سے بہت سی

گتھیاں سلجھ جاتی ہن،

ف۔ میں بسر و چشم حاضر ہوں، میرا خود بھی یہی حال ہے،

(۲) ا۔ میں ابھی یہ غور کر رہا تھا کہ ہر زمانہ میں کیسے عجیب لوگ پیدا ہوتے رہے ہن، جو محض

اپنے تئیں عام خلقت سے ممتاز کر نیکے لیے یا کسی اور عجیب و غریب سبب کی بنا پر یہ دعویٰ کر بیٹھتے ہن،

کہ انھیں دُنیا میں کسی شے کا یقین نہیں، یا یہ کہ انتہائی مستبعد چیزوں کا یقین ہو، انکی یہ بوجہی یا تشکیک اگر صرف انھیں کی ذات تک محدود رہے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں، لیکن خرابی یہ ہو کہ عوام جب یہ دیکھتے ہیں کہ ایسے لوگ جو اُنکے نزدیک ہمہ وقت علمی مشاغل میں مصروف رہتے ہیں ہر شے سے اپنی لاعلمی ظاہر کرتے ہیں، یا ایسے خیالات ظاہر کرتے ہیں جو مسلمات عامہ کے بالکل مخالف ہیں، تو خواہ مخواہ وہ لوگ بھی اپنے دیرینہ مسلمات کو چھوڑ کر ہمتا مسائل میں شک شبہ کرنے لگتے ہیں،

ف۔ میرا بھی بالکل یہی خیال ہو کہ بعض حکماء کی یہ مصنوعی تشکیک اور خام خیالیان سخت مضرواقع ہوئی ہیں، چنانچہ حال میں خود اس طرح کے بہتے شاندار ڈکھوسلون کو چھوڑ کر عوام کے معتقدات و خیالات کا پابند ہو گیا ہوں اور میں آپ سے بحلف عرض کر سکتا ہوں کہ جب سے میں فلسفہ کی اس بھول بھلیان کو چھوڑ کر عام و معمولی زندگی کے سیدھے راستہ پر آ گیا ہوں، یہ معلوم ہوتا ہو کہ آنکھوں کے آگے سے حجابات اٹھ گئے ہیں، اور صد ہا غوامض و اسرار جہ پیشتر لایخل معلوم ہوتے تھے، اب حل ہو گئے ہیں،

(۳) ۱۔ الحمد للہ کہ میں نے آپکی بابت جو چیزیں سنی تھیں وہ غلط نکلیں،

ف۔ وہ خبریں کیا تھیں؟

۱۔ رات کو یہ ذکر ہو رہا تھا کہ آپ ایک نہایت ہی عجیب عقیدہ کے قائل ہیں، یعنی

یہ فرماتے ہیں کہ دُنیا میں جو ہر مادی کا کوئی وجود ہی نہیں،

ف۔ ہاں یہ تو میرا واقعی خیال ہو کہ فلاسفہ جس شے کو جو ہر مادی کہتے ہیں وہ معدوم ہو،

اور اگر کوئی میرے اس خیال کی غلطی مجھ پر ثابت کرے تو آج میں اس کے چھوڑنے کے لئے تیار ہوں،

۱۔ معاذ اللہ! کیا آپ کے نزدیک اس سے بھی بڑھکر کوئی فعل، کوئی مستبعد اور کوئی

مشککہ نہ خیال ہو سکتا ہو کہ مادہ کا وجود ہی نہیں!

ف۔ ذرا ٹھہریئے، اس قدر عجلت سے کام نہ لیجیئے، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ آپ جو وجود مادہ کے

قائل ہیں، مجھ سے زیادہ مستبعد مجھ سے زیادہ محال، اور مجھ سے زیادہ مشککہ نہ عقیدہ کے پابند ہیں تو؟

۱۔ اس عقیدہ سے تشکیک دستمالہ کا لازم آتا تو ایسا ہی ہو، جیسے کوئی یہ ثابت کرنا

چاہے کہ جزو کل سے بڑا ہوتا ہے،

(۴۴) ف۔ اچھا تو آپ اسی رائے کو اختیار کیجئے گا جو فطرت سلیم کے مطابق اور استبعاد تشکیک

کی آمیزش سے بالکل پاک ہو؟

۱۔ یقیناً۔ مگر آپ فرمائیے تو، دیکھوں تو کہ آپ اس قدر کھلی ہوئی حقیقت کی کیونکر تردید

کرتے ہیں،

ف۔ اچھا پہلے یہ فرمائیے کہ آپ مشکک سے کیا مفہوم لیتے ہیں؟

۱۔ وہی لیتا ہوں جو ساری دنیا لیتی ہو، یعنی ایسا شخص جو ہر امر میں شک کرتا ہو،

ف۔ تو اگر کسی شخص کو کسی مسئلہ کے متعلق کوئی شک و شبہ نہ ہو تو اسکے باب میں مشکک

نہ کہا جائے گا،

۱۔ نہیں ہرگز نہیں،

ف۔ مگر شک کے یہ معنی تو نہیں کہ وہ اسکے نفی یا اثبات کسی پہلو کا قائل ہو،

۱۔ ظاہر ہو کہ یہ معنی کیونکر ہو سکتے ہیں، یہ تو ایک عامی بھی بتا سکتا ہو کہ شک کے معنی

نفی و اثبات کے درمیان تذبذب کے ہیں،

ف۔ تو اگر کوئی شخص کسی مسئلہ کا منکر ہو تو وہ شک و تذبذب سے اس قدر بعید ہو جتنا ہر قائل،

۸
۱۔ یقیناً۔

ن۔ اسلئے انکار کی بنا پر آپ کیسکو مشکک نہیں کہہ سکتے،

۱۔ یہ تو ظاہر ہے،

ن۔ پھر یہ فرمائیے کہ انکار مادہ کی بنا پر آپ مجھے مشکک کس طرح قرار دیتے ہیں؟ درآںحالیکہ

میں وجود مادہ سے انکار اسی قطعیت کے ساتھ کرتا ہوں، جس سے آپ اسکا اقرار کرتے ہیں،

(۵) ۱۔ خیر گفتگو میں اس قدر زبان نہ پکڑنا چاہئیے، مشکک کی تعریف میں مجھے ذرا فروگزاشت

ہوگئی میرا مدعا یہ تھا کہ مشکک وہ ہو جو ہر شے میں شک کرے یا حقائق اشیاء کا منکر ہو،

ن۔ لیکن ”اشیاء“ سے آپ کی کیا مراد ہو؟ کیا علوم کے اصول اولیہ بھی اس میں شامل ہیں؟

حالانکہ یہ تو محض مسلمات ذہنی ہیں، خارج سے انھیں کیا علاقہ؟ اور مادہ کا انکار ان کے انکار کا

کیونکر مستلزم ہوگا،

۱۔ خیر انھیں نکال دیجیئے، لیکن اور اشیاء کی بابت کیا کہئیے گا؟ حواس پر بے اعتباری،

اشیاء محسوسہ کے وجود حقیقی سے انکار اور اسے متعلق لا ادریت کے اظہار کو کیا کہئیے گا؟ کیا یہ خیالات کیسکو

مشکک قرار دینکے لئے کافی نہیں؟

ن۔ اچھا تو اب مدار بحث یہ ٹھہرا کہ محسوسات کے وجود سے انکار یا انکی بابت لا ادریت

کن عقائد سے لازم آتی ہو، اور جبکہ عقائد سے یہ لازم آئیگی وہی اصلی مشکک قرار پائیگا،

۱۔ بیشک۔

(۶) ن۔ اشیاء محسوسہ سے آپ کی کیا مراد ہے؟

۱۔ وہ چیزیں جو حواس سے دریافت ہو سکیں، ظاہر ہو کہ اسکے سوا اور کیا معنی ہو سکتے ہیں؟

ن۔ معاف کیجیگا، آپ کی تعریف میں ذرا ابہام رہ گیا، بحث کا تصفیہ جلد بھی ہو سکتا ہو کہ ہر امر کا

بیان واضح ہو، اسلئے مہربانی کر کے یہ تو فرمائیے کہ اشیائے محسوسہ میں آیا آپ صرف انھیں چیزوں کو رکھتے ہیں جو براہ راست حواس سے دریافت ہوتی ہیں، یا ان چیزوں کو بھی شامل کرتے ہیں جو بالواسطہ محسوس ہوتی ہیں،

۱۔ میں اس تفریق کو صاف طور پر نہیں سمجھا،

ف۔ فرض کیجیے، میں اس وقت کوئی کتاب پڑھ رہا ہوں، اُسکے حروف مجھے براہ راست

محسوس ہو رہے ہیں، لیکن اس میں جو الفاظ ہیں، مثلاً خدا حقیقت، نیکی وغیرہ انکے مفہیم ذہن میں بالواسطہ داخل ہو رہے ہیں، اچھا اب حروف کے اشیائے محسوسہ کی تعریف میں داخل ہونے میں تو شبہ ہو ہی نہیں سکتا، گفتگو جو کچھ ہو وہ اُنکے مفہیم کے بارہ میں ہو، کیا آپ انھیں بھی محسوسات میں رکھینگے؟

۱۔ ہرگز نہیں، خدا حقیقت، نیکی وغیرہ کو محسوسات میں شمار کرنا بجاہتہ عمل ہو، یہ تو صرف وہ

مفہیم ہیں جو علامت محسوسہ کی وساطت سے ایک مصنوعی طور پر ہمارے ذہن میں پیدا ہوئے ہیں،

ف۔ نتیجہ یہ نکلا کہ آپ صرف انھیں چیزوں کو محسوسات میں داخل سمجھتے ہیں جو براہ راست

حواس سے دریافت ہوتی ہیں،

۱۔ جی۔

(۷) ف۔ اچھا تو اب اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اگر بالفرض آسمان کا ایک حصہ ہلکوسرخ دکھائی دے، اور

دوسرا نیلا، اور ہماری عقل ہمیں یہ بتائیے کہ اس تنوع الوان کا کوئی سبب ضرور موجود ہو تو یہ سبب

ایک غیر محسوس شے ہوگی، اسلئے کہ ظاہر ہو یہ علت براہ راست ہماری آواز بھارتی محسوس نہیں ہوتی،

۱۔ ہاں یہ نتیجہ یقیناً نکلتا ہے،

ف۔ علیٰ ہذا مختلف آوازوں کے سننے کے بعد میں کہہ سکتا ہوں کہ ان آوازوں کو علل بیرونی غیر مجموع ہیں

۱۔ بیشک۔

ف۔ اسی طرح بذریعہ مس جب ہم کسی شے کو گرم و وزنی محسوس کرتے ہیں تو یہ نہیں کہہ سکتے کہ اسکی حرارت و وزن کی علت کو بھی ہم محسوس کر رہے ہیں۔

۱۔ آپ کے اس طرح کے سارے سوالات کا مختصر جواب یہ ہو کہ اشیاء محسوسہ سے صرف وہی چیزیں مراد ہیں جو حواس سے دریافت ہوتی ہیں، کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ حواس سے جب کسی شے کو دریافت کریں گے، براہ راست ہی دریافت کریں گے، انکا کام صرف احساس ہو، نتائج نہیں، نتائج سے اسباب کا استنباط تا مگر عقل کا کام ہے،

(۸) ف۔ تو ہمارے آپکے اس پر اتفاق ہو کہ اشیاء محسوسہ صرف وہی ہیں جو حواس سے براہ راست دریافت ہوتی ہیں، اب یہ فرمائیے کہ آیا ہم آنکھ سے بجز روشنی، رنگ و شکل کے یا کان سے سوا آواز کے، کام و دہن سے سوا ذائقہ کے، ناک سے سوا بو کے، اور ہاتھوں سے سوا لمس کے کوئی اور شے بھی دریافت کر سکتے ہیں،

۱۔ نہیں، اور کچھ نہیں،

ف۔ تو غالباً آپ کا مطلب یہ ہو کہ اگر اعراض محسوسہ سلب کر لئے جائیں تو کوئی شے محسوس باقی نہ رہ جائیگی،

۱۔ ہاں بالکل یہی،

ف۔ گویا اشیاء محسوسہ صرف اعراض محسوسہ کا مجموعہ ہوتی ہیں،
۱۔ اور کیا۔

(۹) ف۔ آپ حرارت کو ایک محسوس شے مانتے ہیں؟

۱۔ یقیناً

ف۔ اشیاء محسوسہ کا وجود صرف انکے محسوسیت ہی کا نام ہو، یا یہ اسکے علاوہ کوئی اور

شے ہو جو نفس بشری سے بے علاقہ ہے،

۱۔ ”وجود“ و ”محسوسیت“ میں بڑا فرق ہو، کسی شے کا موجود ہونا اور بات ہو اور نہ ہونا

محسوس ہونا اور نہیں،

ف۔ یہاں ذکر صرف اشیاء محسوسہ کا ہو، انکی بابت آپ فرمائیے کہ کیا انکا وجود ان کی محسوسیت کے علاوہ، اور ذہن سے خارج کوئی اور شے ہے؟

۱۔ یقیناً انکا وجود مستقل و قائم بالذات ہو، جسے انکی محسوسیت سے کوئی تعلق نہیں،

ف۔ تو حرارت کا بھی، نفس سے خارج ایک مستقل وجود ہوگا،

۱۔ ظاہر ہے،

ف۔ اچھا تو اب یہ ارشاد ہو کہ حرارت محسوس کے مختلف مدارج میں اسکا یہ وجود حقیقی،

مساوی طور پر رہتا ہے، یا اسکے بعض درجوں میں ہوتا ہو، اور بعض میں نہیں ہوتا اگر یہ آخری شق صحیح ہو تو اسکا سبب کیا ہے؟

۱۔ حرارت محسوس کے مدارج کتنے ہی مختلف ہوں، نفس حرارت کا وجود تمام

گرم اجسام میں یکساں ہوتا ہے،

ف۔ کیا زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم گرم اجسام میں نفس حرارت کا وجود یکساں رہتا ہو؟

۱۔ بیشک، اور اسکی وجہ صاف ہو، یعنی یہی کہ دونوں صورتوں میں وہ حواس ہی

سے دریافت ہوتی ہو، بلکہ جب حرارت کا درجہ زیادہ ہوتا ہو تو محسوس بھی زیادہ نمایاں طور پر

ہوتی ہے، اور اسلئے اگر مدارج میں اختلاف ہوتا ہو، تو ہم گرم جسم کی حرارت کے وجود حقیقی

کو اس سے کمتر جسم کی حرارت سے زیادہ یقینی سمجھتے ہیں،

(۱۰) ف۔ لیکن کیا نہایت شدید حرارت ایک سخت اذیت نہیں ہوتی؟

۱۔ اسکا کون منکر ہے؟

ف۔ کیا کوئی غیر حاس جسم اذیت و راحت کو محسوس کر سکتا ہے؟

۱۔ ظاہر ہو کہ نہیں،

ف۔ آپ جس شے کو ”جوہر مادی“ سے موسوم کرتے ہیں وہ ایک غیر حاش شے ہے، یا

صاحبِ حس و ادراک ہے،

۱۔ یقیناً غیر حاش ہے،

ف۔ اسلئے وہ ورود اذیت کا احساس نہیں کر سکتی،

۱۔ کھلی ہوئی بات ہے،

ف۔ اور اسی لئے انتہائی شدید حرارت کا بھی احساس نہیں کر سکتی ہو، جو بقول آپکے

ورود اذیت ہی کی ایک شکل ہے،

۱۔ یہ بھی سہی،

ف۔ اب آپکے نزدیک ”جسم خارجی“ کیا شے ہو؟ جوہر مادی ہو یا نہیں؟

۱۔ یقیناً جوہر مادی ہو جو اعراض محسوسہ کا حامل ہے،

ف۔ یہ ارشاد ہو کہ اس میں شدید حرارت کا کیونکر وجود ہو سکتا ہو؟ آپ ابھی تسلیم کر چکے

ہیں کہ جوہر مادی میں اسکا وجود نہیں ہو سکتا،

۱۔ ذرا توقف کیجئے میں نے ”حرارت شدید“ کو ”ورود اذیت“ کا مرادف تسلیم کر لینے میں

غلطی کی تھی، دراصل یہ اذیت کا نتیجہ یا معلول ہوتی ہو، اور اس سے بالکل علیحدہ ایک شے ہو،

ف۔ آپ جبہ لگ کے پاس ہاتھ لیجاتے ہیں تو صرف ایک حس ہوتا ہو، یا دو علیحدہ

حس ہوتے ہیں،

۱۔ ایک،

ف۔ حرارت کا؟

۱۔ ہاں،

ف۔ اور کلیف کا؟

۱۔ اسکا بھی،

ف۔ تو ثابت یہ ہوا کہ حرارت شدید اور اذیت دو علیحدہ چیزیں، اور ایک دوسرے کی علت و معلول نہیں، بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کی دو تعبیریں ہیں، اور دونوں ایک ہی وقت میں اور معاً محسوس ہوتی ہیں،

۱۔ ہاں اتنوا ایسا ہی معلوم ہوتا ہے،

(۱۱) ف۔ اب ذرا خیال کیجئے کہ کسی شدید حس کا بغیر لذت یا الم کی آمیزش کے پیدا ہونا ممکن ہے؟

۱۔ میرے خیال میں تو نہیں،

ف۔ یا پھر آپ کے ذہن میں کسی مجرد لذت و الم محسوس کا تصور پیدا ہو سکتا ہو، جو گرمی، سردی، ذائقہ، خوشبو وغیرہ سب سے معری ہو،

۱۔ میرے ذہن میں تو یہ بھی نہیں آ سکتا،

ف۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اذیت محسوس انھیں شدید حسیات کا نام ہے؟

۱۔ نتیجہ تو بے شبہ یہی نکلتا ہو بلکہ اتنوا میں اس شک میں پڑ گیا کہ آیا حرارت شدید کا

وجود، ایک ذہن حاس سے علیحدہ کبھی بھی ممکن ہے؟

ف۔ این! آپ بھی مشکوک کی سی باتیں کرنے لگے، انھیں کا سافنی و اثبات کے درمیان

تذبذب ہونے لگا،

۱۔ تذبذب کیا معنی، اب تو مجھے اسکا یقین ہو گیا کہ شدید تکلیف وہ حرارت ذہن سے

خارج نہیں موجود ہو سکتی،

ن۔ تو اب اسکا وجود خارجی وجود حقیقی باطل ٹھہرا،

۱۔ ہاں اب تو میں اسکا قائل ہو گیا،

(۱۲) ن۔ کیا اس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہوگا کہ کائنات میں کوئی جسم موجود فی الخالج نہیں؟

۱۔ نہیں میں گرم اجسام کے وجود خارجی کا منکر نہیں، میں صرف اسکا قائل ہوا ہوں کہ

کائنات میں حرارت شدید کا کوئی وجود خارجی نہیں،

ف۔ لیکن آپ پہلے تسلیم کر چکے ہیں کہ حرارت کے جملہ مدارج کا وجود یکساں حقیقی ہو، اور

اختلاف مدارج کی صورت میں کثیر کا وجود بقا بلہ قلیل کے زیادہ حقیقی ہے،

۱۔ ہاں اسوقت میں نے بیشک یہ تسلیم کر لیا تھا، لیکن اب مجھے یہ نظر آتا ہو کہ چونکہ

حرارت شدید، اذیت ہی کی ایک شکل کا نام ہو، اور اذیت چونکہ جسم حاس ہی میں ہو سکتی ہو،

اسلئے حرارت شدید کا وجود کسی غیر حاس وغیرہ مرک مادہ میں نہیں ہو سکتا، تاہم میں اسکا قائل

نہیں کہ مادہ یعنی خالج میں معمولی درجہ کی حرارت کا وجود نہیں ہو سکتا،

ف۔ لیکن آپ کے پاس معیار کیا ہو جس سے آپ مدارج حرارت موجود فی الخالج کو مدارج

حرارت موجود فی الذہن سے علیحدہ کر سکیں؟

۱۔ یہ تو کوئی مشکل مسئلہ نہیں، اذیت خواہ کسی درجہ کی ہو، بہر حال غیر محسوس نہیں رہ سکتی

ہمیشہ اسکا وجود ذہنی ہوگا، اسلئے حرارت کے جو مدارج پر اذیت ہوتے ہیں وہ ذہنی ہوتے ہیں،

لیکن باقی ممکن ہو کہ موجود فی الخالج ہوں،

(۱۳) ن۔ آپ غالباً پیشتر تسلیم کر چکے ہیں کہ جسم غیر حاس میں سطح اذیت کا وجود نہیں ہو سکتا،

اسی طرح راحت و لذت کا بھی نہیں ہو سکتا،

۱۔ ہاں اسپرین قائم ہوں،

ف۔ مگر کیا حرارت اپنے خفیف درجہ میں خوشگوار نہیں ہوتی؟

۱۔ اچھا تو؟

ف۔ تو یہ کہ جسم غیر عاس میں اسکا وجود بھی نہیں ممکن ہے، اسکا وجود بھی ہمیشہ ذہنی ہوگا،

۱۔ آگے کیئے،

ف۔ نتیجہ یہ نکلا کہ حرارت خواہ پُر اذیت درجہ تک ہو، خواہ اس سے کم ہو، بہر حال، ولذت صورتوں میں وجود ذہنی ہی رکھ لگی، خارج، یعنی مادہ غیر عاس و غیر درک میں اسکا وجود کبھی بھی ہوگا،

۱۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ غیر معتدل گرمی چونکہ سخت ناگوار و تکلیف دہ ہوتی ہے،

اسلئے معتدل گرمی اُسی قدر خوشگوار ہو،

ف۔ مجھے اس سے بحث نہیں کہ وہ کس قدر خوشگوار ہوتی ہے، وہ اگر کچھ بھی خوشگوار ہوتی

ہی تو بھی میرا مقصود حاصل ہے،

۱۔ میرا خیال تو یہ ہے کہ معتدل گرمی کو نہ خوشگوار کہہ سکتے ہیں نہ ناگوار یہ ایک سببی

کیفیت ہوتی ہے، جو دونوں سے معرثی ہوتی ہے، اور اس کیفیت کے وجود خارجی کے شاید آپ

بھی منکر نہ ہوں،

(۱۴) ف۔ سوا اسکے کہ آپ خود اپنے ہی تجربہ کی طرف رجوع کیجئے اور کس طرح میں آپ کو اسکا

قائل کر سکتا ہوں کہ معتدل حرارت خوشگوار ہوتی ہے، لیکن ہاں یہ تو فرمایا کہ سردی کی بابت

آپ کا کیا خیال ہے؟

۱۔ وہی جو گرمی کی بابت ہے، شدید سردی ایک تکلیف دہ شے ہے، اور تکلیف کا

وجود چونکہ ذہنی ہے، اسلئے شدید سردی کا وجود بھی محض ذہنی ہے، لیکن معتدل سردی کا لامحالہ وجود ذہنی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں،

ف۔ گویا جن اجسام میں معتدل گرمی یا معتدل سردی محسوس ہوتی ہے، انکے متعلق ہمیں سمجھنا چاہیئے کہ ان میں علی الترتیب گرمی و سردی کا وجود خارجی موجود ہے،

۱۔ بالکل یہی،

ف۔ کسی مسئلہ کے تسلیم کرنے سے اگر استحالہ لازم آتا ہو تو آپ اسے صحیح قرار دیتے ہیں؟

۱۔ قطعاً نہیں،

ف۔ کیا آپ کے نزدیک یہ امر محال نہیں کہ ایک شے ایک ہی وقت میں گرم بھی ہو اور سرد بھی،

۱۔ یہ یقیناً محال ہے،

ف۔ فرض کیجیئے، آپ کا ایک ہاتھ گرم ہو اور ایک سرد، اور آپ دونوں کو ایسے پانی میں ڈال رہے ہیں جو نہ زیادہ گرم ہو اور نہ زیادہ سرد، تو کیا آپ کو ایک ہی وقت میں دو مختلف ہاتھوں کی وساطت سے (پانی گرم و سرد دونوں نہ معلوم ہوگا؟

۱۔ ہاں ہوگا تو،

ف۔ اور ایک شے کا ایک ہی وقت میں گرم و سرد ہونا آپ بھی محال تسلیم کر چکے ہیں،

۱۔ جی

ف۔ معلوم یہ ہوا کہ جس مسئلہ کی بنا پر یہ تناقض یا استحالہ لازم آتا ہے، وہی سرے سے غلط ہے، آپ خود اقرار کر چکے ہیں کہ جو مقدمات ایک نتیجہ محال تک پہنچاتے ہیں وہ صحیح نہیں ہو سکتے۔

(۱۵) ۱۔ مگر یہ دعویٰ کیا کم محال ہے کہ آگ میں حرارت کا وجود نہیں ہوتا،

ن - اس مسئلہ کو صاف کر نیلے لیے ذرا یہ بتائیے کہ کیا دو بالکل یکساں واقعات پر ہمیں ایک ہی حکم نہ لگانا چاہیے،

۱ - بیشک لگانا چاہیے،

ن - اگر ایک سوئی ہماری انگلی میں چھبونی بجائے تو کیا ہمارے گونٹ کے ریشوں کو نہ پھاڑے گی،

۱ - یقیناً،

ن - اور اگر انگلی آگ سے جلیجائے تو کیا ہوگا؟

۱ - تو بھی یہی ہوگا،

ن - لیکن چھین شخص تسلیم کرتا ہو کہ سوئی میں نہیں بلکہ جسم میں ہوتی ہو پھر کیا وجہ ہو کہ سوزش کو آپ آگ سے منسوب کرتے ہیں، اُسے بھی جسم ہی پر مشروط رکھیے،

۱ - خیر اسکا تو میں قائل ہو گیا کہ گرمی و سردی کا وجود خارجی نہیں بلکہ محض ذہنی ہے،

لیکن ابھی اور اعراض باقی ہیں، جنکے وجود خارجی کی کوئی تردید نہیں ہو سکتی،

ن - لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ گرمی و سردی کی طرح جملہ اعراض کا وجود محض ذہنی

ہوتا ہے تو؟

۱ - تو بیشک آپ اپنے اصلی دعوے میں کامیاب ہو جائیگے، لیکن میں نہیں سمجھتا کہ

آپ یہ کسی طرح ثابت کر سکتے ہیں،

(۱۶) ن - اچھا تو ان اعراض کو ایک ایک کر کے لیجیے، ذائقہ سے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟

اسکا وجود محض ذہنی ہوتا ہو یا خارجی؟

۱ - یہ تو ہر صحیح الحواس شخص کہیگا کہ شکر فی نفسہ شیریں اور افسنتین تلخ ہوتا ہے،

ن - مگر یہ تو فرمائیے کہ شیرینی ایک خوشگوار احساس ہوتی ہو، یا نہیں،

وجود چونکہ ذہنی ہے، اسلئے شدید سردی کا وجود بھی محض ذہنی ہے، لیکن معتدل سردی کا لامحالہ وجود ذہنی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں،

ف۔ گویا جن اجسام میں معتدل گرمی یا معتدل سردی محسوس ہوتی ہے، انکے متعلق ہمیں سمجھنا چاہیئے کہ ان میں علی الترتیب گرمی و سردی کا وجود خارجی موجود ہے،

۱۔ بالکل یہی،

ف۔ کسی مسئلہ کے تسلیم کرنے سے اگر استحالہ لازم آتا ہو تو آپ اسے صحیح قرار دیتے ہیں؟

۱۔ قطعاً نہیں،

ف۔ کیا آپ کے نزدیک یہ امر محال نہیں کہ ایک شے ایک ہی وقت میں گرم بھی ہو اور سرد بھی،

۱۔ یہ یقیناً محال ہے،

ف۔ فرض کیجیئے، آپ کا ایک ہاتھ گرم ہو اور ایک سرد، اور آپ دونوں کو ایسے پانی میں ڈال رہے ہیں جو نہ زیادہ گرم ہو اور نہ زیادہ سرد، تو کیا آپ کو ایک ہی وقت میں دو مختلف ہاتھوں کی وساطت سے (پانی گرم و سرد دونوں نہ معلوم ہوگا؟

۱۔ ہاں ہوگا تو،

ف۔ اور ایک شے کا ایک ہی وقت میں گرم و سرد ہونا آپ بھی محال تسلیم کر چکے ہیں،

۱۔ جی

ف۔ معلوم یہ ہوا کہ جس مسئلہ کی بنا پر یہ تناقض یا استحالہ لازم آتا ہے، وہی سرے سے غلط ہے، آپ خود اقرار کر چکے ہیں کہ جو مقدمات ایک نتیجہ محال تک پہنچاتے ہیں وہ صحیح نہیں ہو سکتے۔

(۱۵) ۱۔ مگر یہ دعویٰ کیا کم محال ہے کہ آگ میں حرارت کا وجود نہیں ہوتا،

لیکن اس دعوے کو ہمارے مجموع بحث سے کیلئے علاقہ ہو؟ خیر یہ تو ہوا مگر آب دراز دوبارہ فرمائیے کہ آپ کیا گرمی و سردی، شیرینی و تلخی (محسوس بالحواس) کا وجود ذہنی تسلیم کرتے ہیں، یا اس میں ابھی کچھ شک ہے؟

۱۔ ہاں یہ دعویٰ تو واقعی میرے لئے کچھ بھی مفید نہیں، میں اس سے دست بردار ہوتا ہوں لیکن یہ بات ہو عجیب، کہ شکر میں شیرینی نہیں ہوتی،

(۱۹) ف۔ اپنے مزید اطمینان کے لئے اسپر غور کیجئے کہ کیا شیرینی بعض امراض کی حالت میں تلخ نہیں معلوم ہونے لگتی؟ اور کیا یہ آئے دن کا مشاہدہ نہیں کہ جو غذائیں ایک شخص کو لذیذ معلوم ہوتی ہیں، دوسرے کو افسے و نفرت ہوتی ہو؟ اب اگر ہر شے میں فی نفسہ ایک خاص قسم کا ذائقہ موجود رہتا ہو تو اس اختلاف و تنوع ذوق کی علت کیا ہو سکتی ہے؟

۱۔ ہاں اسکی توجیہ تو میرے سمجھ میں بھی نہیں آتی،

(۲۰) ت۔ اچھا، اب بڑو کو لیجئے میں نے جو کچھ ذائقہ سے متعلق کہا، کیا وہ حرف بحرف شامہ پر چسپان نہیں ہوتا؟ کیا مختلف ریجہ بعض خوشگوار و ناگوار حسیات کے مراد نہیں؟

۱۔ ہن تو سہی،

ت۔ اسلئے یہ ناممکن ہو کہ وہ کسی غیر حاس شے میں موجود ہو سکیں،

۱۔ ضرور ناممکن ہے،

ت۔ کیا آپکے خیال میں غلاظت و نجاست جسے جانور اس شوق سے کھاتے ہیں،

انکے لئے وہی بُور کھتی ہو جو ہمارے لئے رکھتی ہے،

۱۔ ہرگز نہیں،

وجود چونکہ ذہنی ہے، اسلئے شدید سردی کا وجود بھی محض ذہنی ہے، لیکن معتدل سردی کا لامحالہ وجود ذہنی قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں،

ف۔ گویا جن اجسام میں معتدل گرمی یا معتدل سردی محسوس ہوتی ہے، انکے متعلق ہمیں سمجھنا چاہیئے کہ ان میں علی الترتیب گرمی و سردی کا وجود خارجی موجود ہے،

۱۔ بالکل یہی،

ف۔ کسی مسئلہ کے تسلیم کرنے سے اگر استحالہ لازم آتا ہو تو آپ اسے صحیح قرار دیتے ہیں؟

۱۔ قطعاً نہیں،

ف۔ کیا آپ کے نزدیک یہ امر محال نہیں کہ ایک شے ایک ہی وقت میں گرم بھی ہو اور سرد بھی،

۱۔ یہ یقیناً محال ہے،

ف۔ فرض کیجیئے، آپ کا ایک ہاتھ گرم ہو اور ایک سرد، اور آپ دونوں کو ایسے پانی میں ڈال رہے ہیں جو نہ زیادہ گرم ہو اور نہ زیادہ سرد، تو کیا آپ کو ایک ہی وقت میں دو مختلف ہاتھوں کی وساطت سے (پانی گرم و سرد دونوں نہ معلوم ہوگا؟

۱۔ ہاں ہوگا تو،

ف۔ اور ایک شے کا ایک ہی وقت میں گرم و سرد ہونا آپ بھی محال تسلیم کر چکے ہیں،

۱۔ جی

ف۔ معلوم یہ ہوا کہ جس مسئلہ کی بنا پر یہ تناقض یا استحالہ لازم آتا ہے، وہی سرے سے غلط ہے، آپ خود اقرار کر چکے ہیں کہ جو مقدمات ایک نتیجہ محال تک پہنچاتے ہیں وہ صحیح نہیں ہو سکتے۔

(۱۵) ۱۔ مگر یہ دعویٰ کیا کم محال ہے کہ آگ میں حرارت کا وجود نہیں ہوتا،

ن۔ کیا کوئی حس خارجی بھی ہو سکتا ہے؟

۱۔ نہیں جس تو بہر حال ذہنی ہوگا،

ن۔ تو پھر حس آواز کا ذہن سے خارج ہوا میں کیونکر وجود ہو سکتا ہے؟

۱۔ لیکن آپ کو خیال رکھنا چاہیے کہ صوت من حیث الحس (یعنی جس حد تک ہمیں

محسوس ہوتی ہے) اور صوت من حیث الصوت (یعنی جس حد تک اس کا وجود خارج میں

ہوتا ہے) دو بالکل علیحدہ چیزیں ہیں، اول الذکر ایک حس ہے، اور آخر الذکر ایک متوج و

ارتعاش ہوائی ہے،

ن۔ میں آپ کی اس تفریق کی تو پیشتر تردید کر چکا ہوں، لیکن خیر اس سے قطع نظر کر کے

کیا آپ کے خیال میں آواز حرکت ہی کا نام ہے؟

۱۔ میں تو ایسا ہی سمجھتا ہوں،

ن۔ تو جو اعراض آواز کے ہوتے ہیں ان کا انساب حرکت کی جانب بھی صحیح ہوگا،

۱۔ ضرور ہوگا،

ن۔ تو آواز کی طرح آپ حرکت کو بھی بند، شیریں و متین کہہ سکتے ہیں؟

۱۔ آپ تو میرا مفہوم سمجھنے میں خواہ مخواہ ابھٹاؤ پیدا کرتے ہیں، یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ

یہ اعراض، صوت محسوس کے ہیں یعنی جس معنی میں ہم عام طور پر اسے استعمال کرتے ہیں،

انہیں صوت حقیقی سے یعنی اسکے جو معنی فلاسفہ لیتے ہیں اس سے کوئی علاقہ نہیں،

اسی لئے کہ یہ آخر الذکر تا مگر ایک متوج ہوائی ہے،

ن۔ تو گویا آواز کی دو قسمیں ہیں، ایک رسمی جو مزمعہ عوام ہے، دوسرے

حقیقی جو فلاسفہ کے لئے مخصوص ہے،

۱۔ بیشک،

ف۔ اور یہ آخر الذکر نام ہو حرکت کا،

۱۔ جی،

ف۔ اچھا یہ تو ارشاد ہو کہ حرکت کا علم انسان کو اپنے حواس میں سے کسکے ذریعہ سے ہوتا ہو؟ حس سامعہ سے؟

۱۔ نہیں صاحب، سامعہ سے کیون ہوتا، باصرہ و لامسہ سے ہوتا ہے،

ف۔ تو نتیجہ نکلا کہ ہم آواز حقیقی کو کبھی سُن نہیں سکتے بلکہ دیکھ اور چھو سکتے ہیں،

۱۔ خیر وہ میرے عقیدہ کو آپ جس قدر چاہیے مضحک بنائے، لیکن اس سے اصل حقیقت

پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، اسکا تو مجھے خود اعتراف ہو کہ آپ جو نتائج میری تقریر سے پیدا کرتے ہیں وہ قانون کو عجیب ضرور معلوم ہوتے ہیں، لیکن اسکا اصلی باعث زبان کی خامی ہو، زبان چونکہ عوام کی وضع کردہ اور انھیں کے استعمال کی ہو، اسلئے اگر دقیق فلسفیانہ خیالات ناماتو سوغریب معلوم ہوں تو اس میں حیرت کی کیا بات ہے؟

ف۔ اور ہو، تو آخر کار آپ نے یہ تسلیم کر لیا کہ آپکے خیالات دُنیا کے عام مسلمات سے بہت ہٹے ہوئے ہیں، اور یاد ہو گا کہ آغاز گفتگو میں ہمارے آپکے یہی نتیجہ قائم ہوئی تھی کہ کس کے خیالات مسلمات جمہور سے ہٹے ہوئے ہیں، لیکن خیر اس سے قطع نظر کر کے کیا واقعی آپ کو اس نظریہ میں کوئی استبعاد نہیں نظر آتا کہ ”حقیقی آوازیں ہمیشہ غیر مسموع رہتی ہیں“ جنکا علم سامعہ کے علاوہ کسی اور حس سے حاصل ہوتا ہو؟ اور کیا اس میں بدابہتہ آپکو ماہیت حقائق اشیاء سے تعارض نظر نہیں آتا؟

۱۔ ہاں یہ نظریہ کچھ دل میں اُترتا تو نہیں، اچھا میں یہ تسلیم کئے لیتا ہوں کہ آواز کا بھی

’نفس سے خارج کوئی وجود نہیں‘

۲۲) ف۔ اور غالباً رنگ سے متعلق بھی آپ آسانی ہی تسلیم کر لیں،

۱۔ معاف فرمائیں گے، رنگ کی بابت تو آپ کا یہ خیال کسی طرح درست نہیں ہو سکتا،

رنگ کا وجود اشیاء خارجی میں نظر آنا ایک بدیہی مسئلہ ہے،

ف۔ یہ اشیاء جو ہر مادی ہونگے جو نفس سے خارج وجود رکھتی ہیں،

۱۔ ہاں اور کیا،

ف۔ اور الوان حقیقی کا مستقر ہونگی؟

۱۔ ہر مرنی شے اس رنگ کی مستقر ہوتی ہے جو ہمیں اس میں دکھائی دیتا ہے،

ف۔ کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی شے مرنی ہو اور باصرہ سے محسوس نہ ہو،

۱۔ قطعاً ناممکن ہے،

ف۔ کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی محسوس شے محسوس براہ راست نہ ہو؟

۱۔ نہیں صاحب یہ کیونکر ممکن ہو اس کو کہ ہزار مرتبہ میری زبان سے قبولوائیں گے،

ف۔ ذرا تجل سے کام لیجئے، برہمی کی کوئی بات نہیں، میں صرف یہ دریافت کرنا

چاہتا ہوں کہ آیا اعراض محسوسہ کے سوا کوئی اور شے بھی جو اس کے ذریعہ سے دریافت

ہو سکتی ہو؟ آپ پیشتر فرما چکے ہیں کہ ”نہیں“ آپ اب بھی اس رٹے پر قائم ہیں؟

۱۔ بلا شک۔

ف۔ تو کیا آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ آپ کا جو ہر مادی بھی ایک عرض محسوس یا چند

اعراض محسوسہ کا مرکب ہے؟

۱۔ لا حول ولا قوۃ، بھلا اس محل خیال کو کون تسلیم کر سکتا ہے؟

ف۔ دیکھیے آپ ابھی تسلیم کر چکے ہیں کہ ہر مٹی شے اُس رنگ کی مستقر ہوتی ہے جو اس میں دکھائی دیتا ہے، جسکے معنی یہ ہیں کہ جو ہر مادی اور اشیائے محسوسہ ایک ہیں، اب دو ہی صورتیں ممکن ہیں، یا یہ کہ جو ہر مادی اور اشیائے محسوسہ ایک ہیں، اور یا یہ کہ اعراض کے علاوہ بھی کوئی شے جو مٹی ہو، حالانکہ ہمارے آپ کے درمیان جو اصول طے ہو چکے ہیں انکی بنا پر یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ جو ہر مادی اعراض محسوسہ سے علیحدہ کوئی شے نہیں،
۱۔ غیر اسکا آپ کو اختیار ہے کہ خواہ جس قدر عقل و مضحک نتائج چاہیئے نکالیئے، لیکن اس سے حقائق اشیاء نہیں بدل سکتے، اور نہ میں اپنے اس کو غلط سمجھ سکتا ہوں، میں اپنے مفہوم کو خوب سمجھتا ہوں،

ف۔ کاش آپ ہی مجھے بھی سمجھا سکتے، لیکن آپ چونکہ بہر حال جو ہر مادی کی تعریف و توضیح سے اعراض کرتے ہیں، اسلئے میں بھی اس پر زیادہ زور نہ دوں گا، اب یہ فرمائیے کہ جو رنگ ہمیں اجسام خارجی میں دکھائی دیتے ہیں، وہی ان میں ہوتے ہیں یا کوئی اور؟

۱۔ ظاہر ہے کہ وہی، یہ کوئی پوچھنے والی بات ہے؟

ف۔ اچھا تو ابر کے جو ٹکڑے ہمیں سُرخ و ارغوانی رنگ کے دکھائی دیتے ہیں، یہ فی الواقع ایسے ہی ہوتے ہیں، یا صرف سیاہ رنگ کے بخارات ہوتے ہیں،

۱۔ نہیں یہ ابر فی الواقع سُرخ و ارغوانی رنگ کے نہیں، یہ تو صرف فاصلہ کے

سبب سے ہم پر ایسے ظاہر ہوتے ہیں،

ف۔ تو گویا رنگ دو طرح کے ہوئے، اضافی و حقیقی، ان دونوں میں مابلا امتیاز کیا ہے؟

۱۔ یہ تو کچھ بھی مشکل سوال نہیں، اضافی رنگ وہ ہیں جو دور سے معلوم ہوتے ہیں،

مگر قریب سے دیکھیئے تو معدوم ہو جاتے ہیں،

نفس سے خارج کوئی وجود نہیں،

۲۲ ہ - اور غالباً رنگ سے متعلق بھی آپ آسانی ہی تسلیم کر لیں،

۱- معاف فرمائیگا، رنگ کی بابت تو آپ کا یہ خیال کسی طرح درست نہیں ہو سکتا،

رنگ کا وجود اشیاء خارجی میں نظر آنا ایک بدیہی مسئلہ ہے،

ف - یہ اشیاء جو ہر مادی ہونگے جو نفس سے خارج وجود رکھتی ہیں،

۱- ہاں اور کیا،

ف - اور الوان حقیقی کا مستقر ہونگی؟

۱- ہر مرئی شے اس رنگ کی مستقر ہوتی ہے جو ہمیں اس میں دکھائی دیتا ہے،

ف - کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی شے مرئی ہو اور باصرہ سے محسوس نہ ہو،

۱- قطعاً ناممکن ہے،

ف - کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی محسوس شے محسوس براہ راست نہ ہو؟

۱- نہیں صاحب یہ کیونکر ممکن ہو اس کو کہ ہزار مرتبہ میری زبان سے قبولوائے گا،

ف - ذرا تجل سے کام لیجئے، برہمی کی کوئی بات نہیں، میں صرف یہ دریافت کرنا

چاہتا ہوں کہ آیا اعراض محسوسہ کے سوا کوئی اور شے بھی جو اس کے ذریعہ سے دریافت

ہو سکتی ہو؟ آپ پیشتر فرما چکے ہیں کہ ”نہیں“ آپ اب بھی اس رٹے پر قائم ہیں؟

۱- بلا شک۔

ف - تو کیا آپ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ آپ کا جو ہر مادی بھی ایک عرض محسوس یا چند

اعراض محسوسہ کا مرکب ہے؟

۱- لا حول ولا قوۃ، بھلا اس محل خیال کو کون تسلیم کر سکتا ہے؟

۱۔ اس سے کسکو انکار ہے،

ف۔ تو بس صیرج نتیجہ نکلتا ہے کہ چونکہ خوردبین معائنہ صلیت کی زیادہ صحیح ترجمانی کرتا ہے اسلئے جو رنگ خوردبین سے نظر آتے ہیں، وہی بمقابلہ خالی آنکھ سے نظر آنے والوں کے زیادہ مستبر و حقیقی ہوتے ہیں،

۱۔ ہاں نتیجہ تو واقعی صحیح معلوم ہوتا ہے،

(۲۴)۔ اس کے علاوہ کیا حقیقت ناقابل انکار نہیں کہ حیوانات اپنی آنکھوں سے ہزار ہا اُن چیزوں کو محسوس کرتے ہیں جو ہمارے لئے بالکل غیر مرئی رہتی ہیں، خوردبینی جسامت کے ننھے ننھے جانور جو ہمیں نظر تک نہیں آتے، اگر بالکل اندھے نہیں ہیں بلکہ کچھ بھی بینائی رکھتے ہیں اور اُنکی بینائی انکی حیانت حیات میں کچھ بھی معین ہوتی ہے تو یقیناً وہ اپنے جسم سے بھی صنیر تر ذرات کو دیکھتے ہونگے جو ہمارے لئے قطعاً غیر مرئی رہتے ہیں، پھر خود ہماری بصارت کا کیا حال ہو؟ کیا مختلف حالات میں خود ہمیں اشیاء مختلف طرح پر محسوس نہیں ہوتیں؟ یقیناً میں ہر شے زرد نظر آتی ہے، وقس علیٰ ہذا۔ کیا ان حالات سے یہ صحیح نتیجہ نہیں نکلتا کہ جن حیوانات کی آنکھوں کی ساخت اور جنکے جسم کے اخلاط ہم سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، انہیں اشیاء کے رنگ بھی ہم سے یقیناً بالکل محسوس ہوتے ہونگے، جو دلیل ہو اس امر کی کہ تمام رنگ یکساں ایک اسانی حیثیت رکھتے ہیں اور کوئی شے کسی حقیقی رنگ کا مستقر نہیں ہوتی،

۱۔ مجھے تسلیم ہے،

ف۔ پھر یہ بھی غور کیجئے کہ اگر قبول آپ کے رنگ، اجسام خارجی کی ماہیت میں داخل ہوتا یا انکا عرض حقیقی ہوتا تو تا وقتیکہ خود ان اجسام میں کوئی تغیر نہ ہوتا، اسے علی حالہ قائم رہتا چاہئے تھانہ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ خوردبین کا استعمال، رطوبات چشم کا تغیر، فاصلہ کی کمی زیادتی،

غرض ہر خارجی موثر رنگ کو یا غائب کر دیتا ہو، اور یا تبدیل کر دیتا ہو، یہ بھی نہ سہی باقی سارا ماحول اسی طرح رہنے دیجیئے، صرف اشیاء کا محل وضع بدل دیجیئے، بس اتنی بات سے رنگ میں بھی فرق آجائے گا، روشنی کے درجات میں تخفیف و اضافہ کیجیئے، اور رنگ میں تغیر دیکھ لیجیئے، روز روشن میں ایک شے کو دیکھیئے تو کچھ رنگ ہو، اور اسی شے کو رات کو چراغ کی روشنی میں دیکھیئے تو رنگ کچھ کچھ نظر آئے گا، پھر منشور کے تجربات کا تو حال معلوم ہی ہو کہ اسکے اثر سے مختلف الانواع امواج نور کی تحلیل و علیحدگی سے اشیاء کا رنگ بالکل تبدیل ہو جاتا ہو یہاں تک کہ جو شے سفید ہوتی ہو وہ خالی آنکھ کو گہری نیلی یا سرخ معلوم ہونے لگتی ہو، اب اگر ان واقعات و مشاہدات کے باوجود بھی آپ کا یہ خیال ہو کہ ہر جسم ایک حقیقی رنگ رکھتا ہو تو براہ کرم فرمائیے کہ وہ کونسی مخصوص روشنی، کون سا مخصوص ماحول کون سا محض فاصلہ، اور کونسی مخصوص ساخت چشم ہو، جن کے اجتماع پر اضافی نہیں بلکہ حقیقی رنگ کا ادراک ہو سکتا ہے۔

(۱۲۵)۔ نہیں اب اسکا تو میں قائل ہو گیا کہ جملہ الوان مساوی طور پر اضافی ہیں، کوئی جسم حقیقی طور پر کسی رنگ کا مستقر نہیں، بلکہ ہر ایک کا دار و مدار روشنی کی نوعیت و مدالج پر ہو اسکا بڑا ثبوت یہ ہو کہ روشنی ہی کی تیزی و خفت کی مطابقت میں رنگ بھی گہرے اور ہلکے ہوتے ہیں، اور جب روشنی نہیں ہوتی ہو تو رنگ بھی نظر نہیں آتا، اسکے علاوہ اگر رنگ جسام خارجی میں ہو بھی تو ہمارے پاس اسکے ادراک کا کیا ذریعہ ہو؟ اجسام خارجی نفس پر اگر موثر ہو سکتے ہیں تو محض آلات حواس کی وساطت سے، لیکن یہ معلوم ہو کہ جسم کی فعلیت کا طریقہ وحید اسکی حرکت ہی ہو، اور سر یا حرکت، تہیج یا توجہ ہی کے ذریعہ سے ممکن ہو، چنانچہ فاصلہ کی چیز چونکہ آلہ بصارت کو متاثر نہیں کرتی، اسی لئے نفس اسے ادراک نہیں کرتا، اس سے

معلوم ہوا کہ ادراکِ لون کے لئے ضروری ہے کہ کوئی جوہر براہِ راست آنکھ کے متصل بمقارن ہو، اور یہ شے نور ہے،

ف۔ تو نور ہی جوہرِ ٹھرا!

۱۔ بیشک جس شے کو نور خارجی سے موسوم کیا جاتا ہے، وہ ایک جوہرِ لطیف و رقیق ہی ہے، جس کے ذرات نہایت سرعت سے حرکت کرتے ہوئے اور مختلف اشیاء خارجی کی سطحوں سے مختلف طریقوں پر آنکھ پر منطبع ہوتے ہوئے اعصابِ بصری تک مختلف موجات کو پہنچاتے ہیں، یہاں سے یہ موجات دماغ تک پہنچتے ہیں، وہاں ان کے مختلف نقوش قائم ہوتے ہیں، اور وہیں زرد، سُرخ، کبود وغیرہ کا احساس ہوتا ہے،

ف۔ لیکن نور اس سے زیادہ تو کچھ نہیں کرتا کہ اعصابِ بصری میں لرزش پیدا کر دیتا ہو؟
۱۔ ہاں بس اسی قدر کرتا ہے،

ف۔ اور ہر تنوعِ عصبی پر نفس میں ایک حس پیدا ہو جاتا ہے جو کوئی خاص رنگ ہوتا ہو؟
۱۔ جی۔

ف۔ مگر ان حیاتِ کا خالص میں کوئی وجود نہیں ہوتا،

۱۔ اچھا تو؟

ف۔ تو یہ کہ آپ جو نور سے ایک جوہرِ مادی موجود فی الخالاج مراد لے رہے ہیں، کیونکر یہ کہہ سکتے ہیں کہ نور الوان کا مستقر ہے،

۱۔ نور و لون من حیث المحسوسات تو بے شبہ وجود خارجی نہیں رکھتے، لیکن بحیثیت اپنے

ذاتی و مستقل وجود کے بعض غیر حاس ذرات مادہ کے موجات ہیں،

ف۔ مگر اتنا تو آپ کو مسلم ہے کہ الوان اپنے عرفِ عام میں اور بحیثیتِ مرئیات کے محض

غرض ہر خارجی موثر رنگ کو یا غائب کر دیتا ہو، اور یا تبدیل کر دیتا ہو، یہ بھی نہ سہی باقی سارا ماحول اسی طرح رہنے دیجیئے، صرف اشیاء کا محل وضع بدل دیجیئے، بس اتنی بات سے رنگ میں بھی فرق آجائے گا، روشنی کے درجات میں تخفیف و اضافہ کیجیئے، اور رنگ میں تغیر دیکھ لیجیئے، روز روشن میں ایک شے کو دیکھیئے تو کچھ رنگ ہو، اور اسی شے کو رات کو چراغ کی روشنی میں دیکھیئے تو رنگ کچھ کچھ نظر آئے گا، پھر منشور کے تجربات کا تو حال معلوم ہی ہو کہ اسکے اثر سے مختلف الانواع امواج نور کی تحلیل و علیحدگی سے اشیاء کا رنگ بالکل تبدیل ہو جاتا ہو یہاں تک کہ جو شے سفید ہوتی ہو وہ خالی آنکھ کو گہری نیلی یا سرخ معلوم ہونے لگتی ہو، اب اگر ان واقعات و مشاہدات کے باوجود بھی آپ کا یہ خیال ہو کہ ہر جسم ایک حقیقی رنگ رکھتا ہو تو براہ کرم فرمائیے کہ وہ کونسی مخصوص روشنی، کون سا مخصوص ماحول کون سا محض فاصلہ، اور کونسی مخصوص ساخت چشم ہو، جن کے اجتماع پر اضافی نہیں بلکہ حقیقی رنگ کا ادراک ہو سکتا ہے۔

(۱۲۵)۔ نہیں اب اسکا تو میں قائل ہو گیا کہ جہہ الوان مساوی طور پر اضافی ہیں، کوئی جسم حقیقی طور پر کسی رنگ کا مستقر نہیں، بلکہ ہر ایک کا دار و مدار روشنی کی نوعیت و مدالج پر ہو اسکا بڑا ثبوت یہ ہو کہ روشنی ہی کی تیزی و خفت کی مطابقت میں رنگ بھی گہرے اور ہلکے ہوتے ہیں، اور جب روشنی نہیں ہوتی ہو تو رنگ بھی نظر نہیں آتا، اسکے علاوہ اگر رنگ جسام خارجی میں ہو بھی تو ہمارے پاس اسکے ادراک کا کیا ذریعہ ہو؟ اجسام خارجی نفس پر اگر موثر ہو سکتے ہیں تو محض آلات حواس کی وساطت سے، لیکن یہ معلوم ہو کہ جسم کی فعلیت کا طریقہ وحید اسکی حرکت ہی ہو، اور سر یا حرکت، تہیج یا توجہ ہی کے ذریعہ سے ممکن ہو، چنانچہ فاصلہ کی چیز چونکہ آلہ بصارت کو متاثر نہیں کرتی، اسی لئے نفس اسے ادراک نہیں کرتا، اس سے

لیکن اسکی اہمیت کی قدر جیسی آج ہوئی پہلے کبھی نہیں ہوئی تھی،

ف۔ تو اسپر آپ ابھی قائم ہیں کہ امتداد و شکل کا مستقر خارج کی مادی اشیاء ہیں،
۱۔ یقیناً

ف۔ لیکن جن دلائل نے اعراض ثانویہ کا وجود خارجی باطل کر دیا، اگر وہی آپکے
اعراض اولیہ کا بھی ابطال کر دیں تو؟

۱۔ تو میں انکا بھی محض وجود ذہنی تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاؤں گا،

(۲۷) ف۔ آپکے خیال میں شکل و امتداد جنکا ہم حواس کے ذریعہ سے ادراک کرتے ہیں،
خارج یا جو ہر مادی میں وجود رکھتے ہیں؟
۱۔ رکھتے ہیں،

ف۔ اسی طرح حیوانات بھی اس محسوس کردہ شکل و امتداد کو موجود فی الخالق سمجھتے
ہوں گے۔

۱۔ ہاں اگر انکے سمجھ ہی تو ضرور ایسا سمجھتے ہوں گے،

ف۔ اب یہ فرمائیے کہ حیوانات میں وجود حواس کا مقصد کیا ہے؟ صیانتِ حیات
ہی جیسا کہ انسان میں ہے یا کچھ اور؟
۱۔ ہونا تو یہی چاہیئے،

ف۔ اچھا جب یہ ہو تو کیا اس غرض کے لئے یہ لازمی نہیں کہ وہ اپنے اعضاء کا
نیز ان اجسام کا جو انھیں نقصان پہنچا سکتے ہیں، ادراک کرتے رہیں،
۱۔ ضرور ہے،

ف۔ اس بنا پر ایک ٹھنکے کو اپنی ٹانگ بلکہ اس سے بھی چھوٹے جسم پوری وضاحت کے

ساتھ نظر آتے ہو گئے، حالانکہ ہمارے لئے وہ بالکل یا تقریباً بالکل غیر مرئی رہتے ہیں،

۱۔ ہاں یہ تو ہے،

ن۔ اور بھنگے سے حقیر تر حیوانات کو یہ اجسام اور بھی بڑے معلوم ہو گئے،

۱۔ بلا شک،

ن۔ گویا جو اجسام ہمارے آپ کے لئے غیر مرئی ہیں وہ بعض حیوانات کو پہاڑ کے اتنے عظیم الشان معلوم ہوتے ہو گئے،

۱۔ ظاہر ہے،

ن۔ لیکن کیا یہ ممکن ہو کہ ایک شے ایک ہی وقت میں بڑی بھی ہو اور چھوٹی بھی؟

۱۔ قطعاً محال ہے،

ن۔ لیکن آپ تو خود اپنے ہی اصول کے لحاظ سے اس استحالہ کے مرکب ہو رہے ہیں، خود آپ ہی کے مسلمات سے لازم آتا ہو کہ بھنگے کی ٹانگ ایک ہی وقت میں اتنی چھوٹی بھی ہوتی ہو کہ نظر تک نہیں آتی، اور اتنی بڑی بھی ہوتی ہو کہ پہاڑ کی اتنی جسامت رکھتی ہو اور اگر فی الواقع ایسا نہیں ہو، بلکہ جسامت کی کلانی و خردی صرف دیکھنے والے کے نقطہ خیال کی تابع ہو تو صاف امتداد یا جسامت کا اضافی ہونا لازم آئے گا،

۱۔ ہاں یہ دشواری تو بے شبہہ آپڑتی ہے،

(۲۸) ن۔ اسکے علاوہ آپ کو اپنا یہ اصول یاد ہو کہ جو ہر کسی عرض حقیقی میں تغیر نہیں ہو سکتا

تا وقتیکہ خود اس جوہر میں کوئی تغیر نہ ہو؟

۱۔ یاد ہو اور اُس پر قائم ہوں،

ف۔ لیکن یہ عام مشاہدہ ہے کہ ہر شے کی جسامت مرنی کا دار و مدار دیکھنے والے کے فاصلہ پر ہے، قریب سے دیکھیے تو یہی چیز ٹری معلوم ہوتی ہے اور دوسرے دیکھیے تو چھوٹی یہاں تک کہ جسامت کا یہ فرق بعض دفعہ وہ چند بلکہ صد چند ہوتا ہے، کیا اسکے بعد بھی ایسی کئے جائینگے کہ جسامت، عرض اضافی نہیں بلکہ حقیقی ہے؟

۱۔ ہاں اسکا جواب تو کچھ سمجھ میں نہیں آتا،

ف۔ سمجھ میں جہی آئیگا جب آپ دیگر اعراض کی طرح اس عرض سے متعلق بھی پوری آزادی و بیخونی کے ساتھ غور کو کام میں لائیگا، یاد کیجئے کہ حرارت پر بحث کرتے ہوئے یہ اصول طر ہو چکا تھا کہ چونکہ پانی بھی ایک وقت میں ایک ہاتھ کو گرم اور دوسرے کو سرد معلوم ہوتا ہے اسلئے ثابت یہ ہوا کہ حرارت و برودت فی نفسہ پانی میں داخل نہیں،

۱۔ ہاں یہ تو یاد ہے،

ف۔ بس تو ٹھیک اسی اصول پر ابھی فیصلہ ہوا جاتا ہے کہ کسی شے کی کوئی حقیقی جسامت و شکل نہیں ہوتی، اسلئے کہ جو شے ایک آنکھ کو چھوٹی، ہموار اور گول معلوم ہوتی ہے، دہی دوسری آنکھ کو بڑی ناہموار اور زوایہ دار معلوم ہوتی ہے،

۱۔ ایسا بھی ہوتا ہے؟

ف۔ جب چاہئے تجربہ کر لیجئے، ایک آنکھ خالی رکھیے اور دوسری سے بذریعہ خوردبین دیکھیے یہی معلوم ہوگا،

۱۔ خیر میں لاجواب تو ہو گیا لیکن طبیعت نہیں مانتی کہ جسامت کے وجود حقیقی سے

انکار کردن، اس سے تو عجیب و غریب نتائج پیدا ہونگے،

ف۔ آپ اس انکار کے نتائج کو عجیب کہتے ہیں، مجھے اس پر حیرت ہوتی ہے کیونکہ

دو اصل جسامت سے انکار حیرت انگیز نہیں بلکہ تمام دیگر اعراض کے وجود حقیقی کے ابطال کے بعد صرف ایک جسامت کے وجود حقیقی کو تسلیم کرتے رہنا بے شہہ حیرت انگیز ہے، اگر یہ سچ ہو کہ کوئی تصور، یا مثل تصور کسی جو ہر غیر حاس میں موجود نہیں ہو سکتا تو یہی یقینی ہو کہ کوئی شکل یا جسامت جسے ہم تصور کر سکتے ہیں مادہ میں اپنا وجود حقیقی نہیں رکھ سکتی اور خود ایسے جو ہر مادی کے وجود کے تسلیم کرنے میں جو جسامت کا حامل ہو جو دشوار یا ن ہیں اُنکا ذکر ہی نہیں، غرض یہ کہ ہر قسم کے عرض کا، خواہ شکل ہو یا آواز یا رنگ ہو کسی غیر حاس مادہ میں موجود ہونا یکسان ناممکن ہے)

۱۔ اچھا میں سر دست آپ کا ہم آہنگ ہوا جاتا ہوں، لیکن اگر آگے چل کر مجھے کوئی مغالطہ نظر آئیگا تو میں بلا تامل اپنی رلے بدل دوں گا،
(۲۹)۔ ف۔ بیشک اسکا آپ کو ہر وقت اختیار ہو، اچھا اب جسامت و شکل کے بعد حرکت کو لیجئے، اگر حرکت کا وجود حقیقی ہو تو کیا یہ ممکن ہو کہ ایک شے ایک ہی وقت میں بہت تیزی سے بھی متحرک ہو اور آہستہ بھی؟

۱۔ نہیں یہ کیونکر ممکن ہے؟

ف۔ لیکن کسی جسم کی تیزی حرکت کے بجز اسکے اور کیا معنی ہیں کہ ایک خاص فضا کو نسبتاً قلیل وقت میں طے کرتی ہو؟ مثلاً ایک جسم جو ایک میل ایک گھنٹہ میں طے کرتا ہو، اسکی حرکت اس جسم کے مقابلہ میں گنی کی جائیگی جو ایک میل ۳ گھنٹہ میں طے کرتا ہو،
۱۔ یہ بالکل ٹھیک ہے

ف۔ اور وقت کے گزرنے کا معیار خود ہمارے نفس میں تصورات کا تسلسل ہے،
۱۔ بیشک۔

ف۔ لیکن یہ بالکل ممکن ہو کہ ایک نفس میں بمقابلہ دوسرے نفس کے تصورات دُگنی
سرعت سے گزرتے ہوں
۱۔ بالکل ممکن ہے،

ف۔ تو یہ ثابت ہوا کہ کوئی جسم ایک شخص کے نزدیک جس رفتار سے حرکت کرتا ہو دوسرے
کے نزدیک اسکی دُگنی قوت سے حرکت کرتا ہوگا وہی علیٰ ہذا اب اگر حرکت کا وجود حقیقی ہو تو
لازم آیا کہ ایک ہی جسم ایک ہی وقت میں نہایت سریع السیر بھی ہوگا اور بطی السیر بھی، کیا
اسمیں آپ کو کوئی استبعاد نہیں نظر آتا؟
۱۔ ہاں ہو تو ایسا ہی،

(۳۴) ف۔ اب صلابت کی باری آئی، اس عرض سے اگر کوئی ایسی شے مراد ہو جو ہمارے
تجربہ میں آئی ہی نہیں، تو اسپر سرے سے گفتگو کرنا ہی خارج از بحث ہو، البتہ اگر اس سے آپ
سختی یا مزاحمت مراد لیتے ہیں، تو یہ دونوں کھلی ہوئی محض اعتباری چیزیں ہیں، ایک ہی شے
جسکی قوت زیادہ ہو اسے نرم معلوم ہوگی اور جسکی طاقت کم ہو اسے سخت معلوم ہوگی، اور
یہی حال مزاحمت کا ہے،

۱۔ لیکن میری گزارش یہ ہو کہ مادہ جس مزاحمت کا نہیں بلکہ اسکی علت کا مستقر ہو،
ف۔ مگر یہ تو پیشتر ہی طے ہو چکا ہو کہ حیات کے موجبات و علل کا براہ راست ادراک نہیں
ہو سکتا، اور اسلئے وہ محسوسات کے دائرہ سے خارج ہیں،

۱۔ ہاں یہ تو بیشک پہلے ہی طے ہو چکا تھا، معاف کیجئے گا میں اسوقت مضطرب سا
ہو رہا ہوں، تخیلات و معتقدات سابقہ سے ایک ایک کر کے دست بردار ہونا پڑ رہا ہے،

ف۔ مزید تشفی کے لئے اسپر غور کیجئے کہ اگر جسامت کا وجود حقیقی باطل ثابت ہو چکا ہو تو

حرکت، صلابت و کشش کا تو آپ سے آپ ابطال لازم آتا ہو، انکے لئے کسی علیحدہ تردید کی حاجت نہیں یہ تو تمام فروع ہیں، جسامت کی جب اصل ہی باطل ہو گئی تو فروع کہاں باقی رہے؟ (۳۱)۔ مجھے حیرت ہو کہ حکماء، اعراض ثانویہ کے وجود سے انکار کے بعد اعراض اولیہ کے اوپر اب تک کیوں مصر ہے؟ ان میں کوئی قاری تو ہوگا،

ف۔ خیر میں اسکا ذمہ دار تو ہوں نہیں کہ آپکے حکماء کے خیالات کی توجیہ تاویل کر دوں تاہم میرے سمجھ میں ایک بات تو یہ آتی ہو کہ لذت و الم کا تعلق بہ مقابلہ آخر الذکر کے اول الذکر سے زیادہ قریبی معلوم ہوتا ہو، اور لذت و الم کا وجود بدائتہ ذہنی ہی ہو، اسی لئے حکماء اس رے کی طرف جھک پڑے کہ اعراض ثانویہ کا وجود محض ذہنی ہو، اور اولیہ کا خارجی گرمی سردی، مزہ، بویہ چیزیں بظاہر زیادہ لذت انگیز و الم انگیز معلوم ہوتی ہیں بہ مقابلہ جسامت مشکل و حرکت کے۔ اسی لئے ذہن قدرتی طور پر انکا وجود زیادہ آسانی سے بہ مقابلہ آخر الذکر کے محض ذہنی مان لینے کے لئے تیار رہتا ہو، یاد ہو گا کہ خود آپ بھی کچھ دیر ہوئے یہ فرما رہے تھے کہ ”معمولی حرارت کا وجود محض ذہنی ہوتا ہو، اور حرارت شدید کا وجود خارج میں ہوتا ہے“ اسی عام خیال کی بنا پر غالباً حکماء نے بھی یہ تفریق کی ہوگی، لیکن اس خیال کی غلطی واضح ہو چکی، اور یہ معلوم ہو گیا کہ حس بہ حال حس ہوتا ہو، خواہ زیادہ پر لطف و الم انگیز ہو، خواہ برائے نام، اور جب حس ہو تو اسکا وجود محض ایک ذات حاسہ ہی میں ہو سکتا ہے، (۳۲)۔ مگر ایک نئی بات ابھی یہ خیال میں آئی ہے کہ جسامت مطلق، وجسامت حسی یا تجربی میں بھی تو فرق کیا گیا ہو، ہم مختلف اجسام کو خورد و کلان خود اپنے جسم کے معیار سے کہتے ہیں، اور اس سے یہ ضرور نکلتا ہو کہ جو جسامتیں ہمارے تجربہ میں آتی ہیں انکا وجود

خارج میں نہیں بلکہ محض ہمارے شعور میں ہوتا ہے، لیکن اس سے یہ تو نہیں ثابت ہوتا کہ جستا مطلق جو خرد و کلان اور اس جسم اور اس جسم سب سے علیحدہ اور متفرع کی ہوئی ایک شے ہو اسکا بھی وجود خارجی نہیں ہڈی ہی حال حرکت کا ہو، مانا کہ تیزی و آہستگی ہمارے نفس کی رفتار تصورات کے مطابقت میں ایک اضافی شے ہو، لیکن نفس حرکت مجرد جو اپنے متفرع کی ہوئی ایک شے ہو اس کے وجود خارجی کا کیونکر بطلان ہو سکتا ہے؟

ف۔ مگر براہ کرم یہ تو فرمائیے کہ ایک جسامت کو دوسری جسامت سے یا ایک حرکت کو دوسری سے متماز کرنے والی کیا شے ہو؟ کیا وہ خردی و کلانی، سرعت و آہستگی، وضع محل، شکل کے مختصات کے علاوہ کوئی اور شے ہو سکتی ہے؟

ا۔ اور تو کوئی نہیں ہو سکتی،

ف۔ اس بنا پر اگر ان اعراض کے خواص محسوس حذف کر دیئے جائیں تو یہ تمام عددی و مقداری اختلافات سے معری رہ جائیگی،

ا۔ بیشک و شبہ،

ف۔ یعنی امتداد مطلق و حرکت مطلق،

ا۔ جی۔

ف۔ لیکن یہ مسلم ہو کہ ہر وجود جزئی ہوتا ہے، ہر امتداد کلی یا حرکت کلی کا وجود کسی جو ہر مادی میں کیونکر ہو سکتا ہے؟

ا۔ اسکا غور کے بعد جواب دی سکتا ہوں،

ف۔ نہیں اسکا جواب ابھی بھی ممکن ہے، یہ تو آپ بتا ہی سکتے ہیں کہ فلاں فلاں تصور آپ کے ذہن میں پیدا ہو سکتا ہے، اور فلاں فلاں نہیں، اب اس مسئلہ کا حصر آپ پر ہے،

آپ خود ہی فرمائیے کہ آپ اپنے ذہن میں حرکت مطلق یا امتداد مطلق کا کوئی واضح تصور قائم کر سکتے ہیں، یعنی ایسی حرکت و امتداد جو تمام تشخصات و تعینات سے پاک ہو نہ یہاں ہو نہ وہاں، نہ کلان ہو نہ خورد، نہ سریع ہو نہ بطی، نہ مربع ہو نہ مدور، اگر آپ اپنے ذہن میں ان تمام قیود کو حذف کر دیتے ہیں، بعد کسی حرکت محض یا امتداد محض کا تصور کر سکتے ہوں تو میں بھی سپر فلکندہ ہوتا ہوں، اور اگر آپ اسے ناممکن پاتے ہوں تو آپ ہی میری رائے کو مانیں،

۱۔ سچی بات یہ ہے کہ میرا ذہن ایسے تصور سے عاجز ہے،

(۳۳) ن۔ اسے بھی جانے دیجئے، کیا آپ اسپر قادر ہیں کہ حرکت و امتداد کے تصورات کو ان کے اعراض ثانویہ کے تصورات سے بالکل علیحدہ کر سکتے ہیں؟

۱۔ یہ تو بہت آسان ہے، آخر اہل ریاضی کرتے ہی ہیں کہ حرکت و امتداد کو تمام تشخصات سے علیحدہ کر کے مطلق اُن پر بحث کرتے ہیں،

و۔ دیکھئے غلط بحث نہ ہو، ایک شے تو یہ ہوئی کہ ہم نے انہیں اور صرف انہیں اعراض متعلق عام قضا یا کلیات قائم کیے، یہ تو واقعی بہت آسان ہے، اس سے کسی کو انکار نہیں، ہر شخص خالی لفظ ”حرکت“ بول سکتا ہے، بغیر اسکے کہ اسکی نوعیت، مقامیت وغیرہ کا ذکر کرے، ہر شخص ”امتداد“ کا لفظ کر سکتا ہے، بغیر اسکے کہ خوردی اور کلانی کی جانب اشارہ کرے، لیکن یہ اور بات ہے، اور انکا نفس کے سامنے وضاحت کے ساتھ تصور کرنا اور بات ہو، میں آخر الذکر شے کی بابت سوال کرتا ہوں، مجھے اصوات کے لفظ سے سروکار نہیں، میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ آیا فی الحقیقت نفس کے سامنے ان کا تصور بھی قیود و مختصات سے علیحدہ ہو کر آ سکتا ہے، ریاضی دان بے شبہہ ان کا ذکر ایک مجرد و مطلق پیرایہ میں کرتا ہے،

لیکن سوال یہ ہو کہ کیا وہ انکی مجرد و مطلق حالت میں ذہن کے سامنے تصویر بھی کھینچ سکتا ہو؟
(۳۴) ۱۔ لیکن عقل مجرد کے بارہ میں آپکا کیا خیال ہو، ممکن ہو کہ یہ تصورات مجردہ اس میں پیدا ہو سکتے ہوں،

ف۔ مگر میرے ذہن میں تو سرے سے تصورات مجردہ ہی نہیں آتے، اسلئے آپکی فرعونہ عقل مجرد کی اعانت بھی بیکار ہو، میں اسوقت اس سے قطع نظر کر کے کہ اس ”عقل مجرد“ اور اسکے موضوعات مثلاً خیر عقل، خدا وغیرہ کی کیا ماہیت ہو، صرف یہ سیدھی سی بات جانتا ہوں کہ محسوسات کا ادراک یا تو حواس کے ذریعہ سے ہو سکتا ہو، اور یا تخیل ان کی تصویر کشی کر سکتی ہو، اور چونکہ شکل و امتداد دونوں کا علم حواس کے ذریعہ سے ہو جاتا ہو اسلئے میں تو عقل مجرد کی کہیں گنجائش ہی نہیں پاتا ہوں، لیکن آپ بجائے خود بھی غور فرمائیے کہ کیا آپ کسی شکل کا تصور بغیر اسکی مخصوص وضع، نوعیت وغیرہ اعراض محسوسہ کر سکتے ہیں؟
۱۔ (کچھ دیسچ کر) واقعی نہیں ہو سکتا ہے،

(۳۵) ف۔ پھر کیا آپکے خیال میں جس شے کا تصور ہی ناممکن ہو، وہ کبھی عللاً واقعہ ہو سکتی ہو؟
۱۔ نہیں یہ تو نہیں ہو سکتا،

ف۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جس طرح شکل و امتداد کا تصور اعراض متعلقہ سے علیحدہ نہیں پیدا ہو سکتا اسی طرح واقعہ بھی کائنات میں انکا وجود اعراض سے الگ نہیں ہو سکتا،
۱۔ ہاں مقدمات تو اسی نتیجہ پر پہنچاتے ہیں،

ف۔ تو جن دلائل نے اعراض ثانویہ کا بطلان کیا تھا، وہی اعراض اولیہ کے بطلان کے لئے بھی کافی ہو گئے، اسکے علاوہ خود ہمارے حواس کا کیا فتویٰ ہو؟ حواس ہمیشہ ان اعراض کا کیجائی طور پر ادراک کرتے ہیں، یہ کبھی نہیں ہوتا کہ ہمارے ادراک میں محض

حرکت یا محض شکل، بہ حذف خصوصیات آتی ہو،

۱۔ خیر آب آپ اس صنوع پر زیادہ نہ فرمائیے، میں پوری طور پر مطمئن ہو گیا بشرطیکہ آپ نے کسی مخفی مغالطہ سے کام نہ لیا ہو کہ بلا استثناء، جملہ اعراض محسوسہ کا وجود محض فہنی ہوتا ہو، لیکن مجھے یہ خیال ہوتا ہو کہ دوران گفتگو میں بعض جگہ میں نے بغیر کافی غور کیے، بے احتیاطی کے ساتھ آپ کے بعض دعاوی تسلیم کر لیے تھے،

ف۔ اچھا تو اب ان لغزشوں اور بے احتیاطیوں کی اصلاح فرمائیے، اور جو شکوک فہن میں ہوں، بلا تکلف انہیں صاف کر لیجیے،

(۳۶) ۱۔ ایک بڑی فروگزاشت تو مجھے یہ ہو گئی تھی کہ میں نے شے و حس کے درمیان کافی فرق ملحوظ نہیں رکھا تھا، حس کا بے شبہ وجود خارجی ناممکن ہو، لیکن یہ اسکا مستلزم نہیں کہ شے کا بھی وجود خارجی نہیں ہوتا،

ف۔ شے سے آپ کی کیا مراد ہو؟ مدرک بالحواس یا کچھ اور؟

۱۔ یہی مدرک ہی،

ف۔ اسکا ادراک براہ راست و معًا ہوتا ہے؟

۱۔ جی،

ف۔ تو ہمیں اور حس میں مابہ الامتیاز کیا ہے؟

۱۔ حس نام ہو نفس مدرکہ کی ایک فعلیت کا، اور جسے ادراک کیا جاتا ہو وہ شے ہو مثلاً اس سنبل پر سرخی و زردی دکھائی دیتی ہو، یہ رنگ شے ہوئی، جو موجود فی الخالج ہے اور اسکا ادراک حس ہوا، جسکا وجود فہنی ہے،

ف۔ آپ کس سنبل کو کہہ رہے ہیں؟ وہ جو آپ کی نظر کے سامنے ہو؟

۱۔ جی ہاں

ف۔ اس میں آپ کو رنگ، شکل، وجہ امت کے سوا کچھ اور بھی نظر آتا ہے؟

۱۔ نہیں اور تو کچھ نہیں

ف۔ تو آپ یہ کہیں گے کہ سُرخ وزردی امتداد کی ہمزمان ہیں

۱۔ بیشک، اور اسکے ساتھ یہ بھی کہ انکا ایک مستقل وجود ہے، ذاتِ حاش سے

خارج کسی جوہر غیر مد رک میں

ف۔ یہ تو ظاہر ہے کہ رنگ ہمارے پیش نظر سنبل میں موجود ہیں، اس سے بھی انکار

نہیں کہ اس پھول کا وجود ہمارے آپ کے ذہن سے خارج میں ممکن ہے، لیکن یہ کہنا کہ کسی تصور

یا اجتماع تصورات کا مستقر خارج یا جوہر لا عقل میں ہے، ایک یسا دعویٰ کرنا جو بدیہی لبطلان

ہے، اور یہ نتیجہ تو خود آپ کے مقدمات سے بھی نہیں نکلتا ہے، کیونکہ آپ کا تو صرف یہ دعویٰ ہے کہ

اس سنبل پر سُرخ وزردی ہے جسے آپ دیکھ رہے ہیں، نہ یہ کہ آپ اس جوہر لا عقل کو دیکھ رہے ہیں

۱۔ آپ کو اصل موضوع سے ہٹ جانے میں خوب ملکہ ہے

(۳۴) ف۔ اچھا آپ اس گفتگو کو خارج از بحث سمجھ رہے ہیں تو مجھے بھی اس پر کچھ اصرار نہیں

پھر اسی حس اور شے کی تفریق کو لیجیے، میں اگر آپ کا نشانہ صحیح سمجھتا ہوں تو غالباً آپ ہر در

دو اجزاء مرکب سمجھتے ہیں، جن میں ایک نفس کی فعلیت ہے، اور ایک نہیں

۱۔ یہ صحیح ہے

ف۔ یہ فعلیت تو ظاہر ہے کہ کسی لا عقل مادہ میں ہو نہیں سکتی، البتہ وہ دوسرا جزو

ممکن ہے کہ ہو

۱۔ جی ہاں

ف۔ تو اگر کسی ادراک میں فعلیت نفس کا جزو شامل نہ ہو تو ممکن ہے کہ وہ جوہر العقل میں بھی پایا جاسکے،

۱۔ ہاں ممکن تو ہے، مگر کوئی ادراک ایسا ہو ہی نہیں سکتا،

ف۔ نفس اپنی حالت فاعلی میں کب ہوتا ہے؟

۱۔ جب وہ کوئی شے کرتا ہو یا ختم کرتا ہو یا کسی قسم کا تغیر پیدا کرتا ہے،

ف۔ لیکن کیا ان میں سے کوئی عمل بغیر ارادہ کے انجام پاسکتا ہے؟

۱۔ نہیں،

ف۔ تو معلوم ہوا کہ نفس اپنے ادراکات میں فاعل اسی وقت کہا جائیگا جب راؤ

کی آمیزش اس میں ہوگی،

۱۔ صحیح ہے،

ف۔ دیکھیے میں یہ پھول توڑ رہا ہوں، اور اس حیثیت سے فاعل ہوں، اسلئے کہ

میرے ہاتھ کی حرکت میرے ارادہ کی معلول ہے، اسلئے اسے ناک تک لیجانے میں بھی، لیکن

کیا سو نگھنا ان دونوں عملوں میں کسی کو کہہ سکتے ہیں؟

۱۔ نہیں،

ف۔ ناک سے سانس لینے میں بھی فاعل ہوں، اسلئے کہ یہ بھی ارادہ کا نتیجہ ہے، لیکن

سو نگھنا اسے بھی نہ کہیں گے، اسلئے کہ اگر سو نگھنا اسی کا نام ہوتا تو جتنی مرتبہ میں سانس لیتا سو نگھنا،

۱۔ یہ ٹھیک ہے،

ف۔ تو سو نگھنے کا عمل ان سب چیزوں کا نتیجہ ہے،

۱۔ ہے،

ف۔ لیکن قوت ارادی کا عمل تو ختم ہو چکا، اب بویا خوشبو جو کچھ محسوس ہوتی ہو وہ خود بخود محسوس ہوتی ہو، وہ عمل ارادی نہیں، اضطراری ہو، کیون ہو نہ یہی بات؟

۱۔ ہاں ہو تو بیشک یہی بات،

۳۸ ف۔ اب دیکھنے کو لیجئے آنکھیں کھولنا یا بند کرنا یا انھیں ادھر ادھر گردش دینا ایک عمل اختیاری ہے،

۱۔ کھلی ہوئی بات ہے،

ف۔ لیکن کیا یہ آپ کے اختیار میں ہو کہ اس پھول کو دیکھیں اور سفیدی کی بجائے کسی اور رنگ کا ادراک کریں؟ کیا یہ ممکن ہو کہ آسمان کی طرف نظر کریں اور آفتاب کو نہ دیکھیں؟ یا پھر روشنی و تاریکی کا وجود آپ کے ارادہ کا پابند ہے،

۱۔ ان سوالات کا جواب تو یقیناً نفی میں ہے،

ف۔ تو ان سب صورتوں میں آپ کی حالت فاعلی نہیں بلکہ محض انفعالی ہوتی ہے،

۱۔ بیشک،

ف۔ اب یہ فرمائیے کہ دیکھنے کے کیا معنی ہیں؟ نور و لون کا ادراک کرنا؟ یا آنکھوں کا کھولنا اور گردش دینا؟

۱۔ یقیناً نور و لون کا ادراک!

ف۔ توجہ نور و لون کے ادراک میں نفس کی حالت انفعالی رہی، تو وہ فعلیت کہاں گئی، جسے آپ ہر حس کا لازمی عنصر قرار دے رہے تھے؟ اور جب فعلیت کا جزو رہا نہیں، تو جیسا کہ آپ خود تسلیم کر چکے ہیں، یہ عمل ادراک ہر جوہر غیر مد رک میں پایا جاسکتا ہے، اور یہ صاف اجتماع نقیضین ہے،

۱۔ ہاں اس سے تو انکار نہیں ہو سکتا،

۳۵۹ ف۔ پھر آپ جو ہر ادراک کی تحلیل جزو فاعلی و انفعالی میں کرتے ہیں، تو درودین بھی یہی کرنا چاہیے، لیکن کیا یہ ممکن ہو کہ خواہ اسکا جزو فاعلی کتنا ہی حذف کر دیا جائے پھر بھی درود کبھی ایک جوہر غیر مدرک میں موجود ہو سکتا ہو؟ میرا مقصود اس ساری تقریر سے یہ ہے کہ آپ بجائے خود اسپر غور کریں کہ آیا روشنی، رنگ، مزہ، بود وغیرہ یہ تمام مساوی طور پر نفس ہی کے حیات ہیں یا نہیں؟ آپ لفظاً خواہ انھیں وجود خارجی کا کیسا ہی حامت پہنائے لیکن خود اپنے نفس کا جائزہ لیکر بتائیے کہ کیا انکا وجود ذہنی کو علاوہ بھی ہو سکتا ہو؟ (۳۶۰) ۱۔ ایمان کی تویہ ہو کہ اپنے باطن کا جائزہ لینے کے بعد اسکا تو مجھے بھی اطمینان ہو گیا کہ

میری ہستی اس سے زائد کچھ نہیں کہ ایک ذات حاس ہوں، جو مختلف حسیات سے متحس ہوتی ہو، اور کسی جوہر غیر مدرک میں جس کا وجود ناقابل تصور ہو، لیکن اسیکے ساتھ یہ بھی ہو کہ جب اشیاء محسوسہ پر اس حیثیت سے نظر کیجیے کہ وہ آثار و خواص ہیں تو لامحالہ اُنکے لئے ایک مستقر مادی یا بیہولی کا وجود تسلیم کرنا ہوتا ہو جسکے بغیر انکا وجود ناممکن ہو، ف۔ مستقر مادی، اگر یہ تو ارشاد ہو کہ اسکے وجود کا ادراک کن حواس سے ہوتا ہو؟

۱۔ یہ بجائے خود تو غیر مدرک ہے، صرف اسکے آثار و خواص حواس سے دریافت ہو سکتے ہیں

ف۔ تو آپکے ذہن میں اسکے وجود کا تصور تو اے عقلیہ و مفکرہ کے ذریعہ سے پیدا ہوگا؟

۱۔ اسکا صحیح و متعین تصور تو ہوتا نہیں، البتہ اسکے وجود کے نتیجہ تک ہم یوں پہنچتے ہیں کہ

آثار کے لئے کوئی عین اور اعراض کے لئے کوئی بیہولی ہونا لازمی ہے

ف۔ تویہ کہئے کہ آپکو اسکا صرف علم اضافی ہوتا ہو، یعنی صرف اسکے اور اعراض محسوسہ

کے باہمی تعلقات کے لحاظ سے،

۱۔ بالکل یہی

ف۔ مگر اس تعلق کی ذرا تشریح کیجئے،

اسے تو خود لفظ زمین سے ظاہر ہے،

ف۔ تو آپ کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعراض و خواص کے نیچے کوئی شے بچھی ہوئی ہے،

۱۔ جی ہاں،

ف۔ لامحالہ امتداد کے نیچے بھی بچھی ہوگی،

۱۔ بیشک،

ف۔ تو گویا یہ زمین اپنی نوعیت کے لحاظ سے امتداد سے بالکل علیحدہ ہے،

۱۔ فرق یہ ہے کہ امتداد خود ایک عرض یا کیفیت ہے، اور مادہ وہ عین ہے جو ان

کیفیات و آثار کو سنبھالے ہوئے ہو، عکس اور اصلیت میں فرق تو بہر حال ہونا ہی چاہیئے،

ف۔ تو امتداد کی زمین امتداد سے بالکل مختلف کوئی شے ٹھہری،

۱۔ یقیناً،

ف۔ مگر کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی شے امتداد کے بغیر کچھ سکے؟ کیا امتداد خود اس میں کچھ

میں شامل نہیں؟

۱۔ ضرور شامل ہے،

ف۔ خواہ کوئی شے بھی بچھی ہوئی ہو، یہ ماننا پڑیگا کہ اس کا امتداد ان اشیاء سے

مختلف ہوگا جس کے نیچے وہ بچھی ہوئی ہے،

۱۔ بیشک،

ف۔ تو اب یہ ٹھہرا کہ ہر جو ہر مادی چونکہ امتداد کی زمین ہوتا ہے، اس لیے وہ خود ایک

اور امتداد رکھتا ہوگا جسکی بنا پر وہ زمین کہا جاتا ہو، پھر اسکے لئے ایک اور امتداد درکار ہوگا، اور پھر اسکے لئے ایک اور، یہاں تک کہ یہ سلسلہ الی غیر النہایتہ بڑھتا چلا جائیگا جو صرف یہی نہیں کہ بذات خود محال ہو بلکہ آپکے اس دعوے کے بھی منافی ہو کہ زمین امتداد سے بالکل مختلف ایک شے ہوتی ہے،

(۴۱) ۱۔ یہ آپ زیادتی کر رہے ہیں، میرا مطلب یہ نہ تھا کہ 'امتداد کے نیچے مادہ کے پھیلاؤ'

کے آپ بالکل لفظی معنی لیجئے، زمین کی اصطلاح سے میری مراد جو ہر ہی سے ہے،

ف۔ اچھا تو آب جو ہر کی تشریح ہونا چاہیئے، آپ یہ مانتے ہیں کہ یہ اعراض کو تکیہ دیئے ہوئے ہو،
۱۔ بیشک۔

ف۔ لیکن جو شے دوسرے کو تکیہ دیئے ہوئے ہو اس میں امتداد کا پایا جانا لازمی ہے،
۱۔ مانا۔

ف۔ یہ تسلیم کر لیا تو پھر وہی استبعادات لازم آتے ہیں جو ابھی گذر چکے ہیں،

۱۔ آپ تو وہی بات پکڑے جاتے ہیں، یہ کون سا طریقہ تحقیق حق کا ہے

ف۔ میں اگر آپ کا مفہوم غلط سمجھ رہا ہوں تو آپ اسکی تصحیح فرمائیے، میری تو اصل غرض

یہی ہو کہ جو آپ سمجھے ہیں، وہ میری سمجھ میں بھی آجائے، خدا را آپ مجھے سمجھائیے تو، آپ یہ فرماتے ہیں کہ مادہ حامل اعراض ہو، میں یہ دریافت کرتا ہوں کہ اسکی کیا صورت ہو؟ کیا اسی طریقہ پر کہ جیسے ٹانگیں حامل جسم ہوتی ہے،

۱۔ نہیں صاحب، یہ آپ پھر وہی لفظی معنی لینے لگے،

ف۔ گزارش تو کر رہا ہوں کہ آپ مجھے معنی سمجھائیے، لفظی ہوں یا غیر لفظی،.....

(کچھ دیر ٹھہر کر) دیکھیئے میں دیر سے انتظار کر رہا ہوں،

۱۔ حق یہ ہے کہ خود میرے ہی ذہن میں کوئی صحیح مفہوم نہیں آتا، میں پہلے سمجھتا تھا کہ مادہ حامل اعراض ہیں۔ ایک بالکل صاف فقرہ ہے، لیکن اب جو غور کرتا ہوں تو یہ فقرہ خود میرے لئے غیر مفہوم ہوتا جاتا ہے، مجھے اعتراف ہے کہ میں اس کے کوئی معنی نہیں بتا سکتا،
 ف۔ تو معلوم ہوا کہ آپ کے ذہن میں مادہ کا کوئی مفہوم سرے ہی سے نہیں موجود ہے، نہ حقیقی نہ اضافی، نہ اس کی ذات کا، اور نہ اعراض سے اس کے تعلقات کا،

۱۔ مجھے اقبال ہے،

ف۔ حالانکہ آپ نے دعویٰ کیا تھا کہ بغیر ایک حامل مادی کے فرض کیے اعراض کا وجود بھی سمجھ میں نہیں آ سکتا،

۱۔ ہاں کہا تو ضرور تھا،

ف۔ گویا اعراض کا وجود تسلیم کرنے کے لئے آپ ایسی شے کا وجود فرض کرتے ہیں جو خود غیر مفہوم و ناقابل تصور ہے،

(۴۲) ۱۔ خیر اپنی غلطی کو تو میں نے تسلیم کر لیا، لیکن کوئی نہ کوئی مغالطہ ہو ضرور اچھا ایک بات ابھی خیال میں آئی ہے، آپ اس کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ وہ یہ کہ اب تک جو ہم ہر عرض کو فرداً فرداً لیتے رہے ہیں، یہ صحیح نہ تھا، اب میرا خیال یہ ہے کہ منفرداً تو کسی عرض کا وجود خارج میں مستقل نہیں ہو، مثلاً رنگ کا وجود بغیر امتداد کے اور شکل کا وجود بغیر کسی اور عرض محسوس کے نہیں ہو سکتا، وغیرہ، لیکن چونکہ مختلف اعراض کے ملنے سے مجموعاً اشیاء محسوسہ پیدا ہو جاتی ہیں، اسلئے یہ ممکن ہے کہ یہ اشیاء نفس سے خارج، مستقل وجود رکھتی ہوں،

ف۔ اب مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ یا تو آپ مذاق سے کام لے رہے ہیں یا آپ کا حافظہ نہایت خراب واقع ہوا ہے، یہ سچ ہے کہ ہم نے گفتگو ہر عرض پر علیحدہ علیحدہ کی، لیکن نتائج ہمیشہ یہ نکلتے کہ

اعراض کا سرے ہی سے کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا، یہ کہیں سے بھی نتیجہ نہ نکلا کہ ہر عرض کا منفرد کوئی وجود خارجی نہیں ہوتا، شکل و حرکت پر گفتگو کرتے وقت بیشک ہم نے یہ کہا تھا کہ انکا وجود خارجی اسلئے ناممکن ہو کہ دیگر اعراض سے علیحدہ ہو کر انکا مستقل وجود تصور میں بھی نہیں آسکتا، لیکن یہ صرف ایک دلیل تھی اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل تھے، جن سے اعراض کا وجود خارجی منفرداً و مجموعاً یکساں باطل ہوتا تھا، لیکن خیر ان دلائل سے قطع نظر کر کے اب میں اس کے فیصلہ کا صرف آپ کے فتوائے باطن پر حصر کرتا ہوں آپ خود فرمائیے کہ آیا کسی مجموعہ اعراض، یا کسی محسوس شے کا وجود نفس سے علیحدہ دبے تعلق آپ کے تصور میں آسکتا ہے،

(۴۳) ۱۔ اگر یہ شرط ہو تو فیصلہ بہت ہی آسان ہو، اور تعجب ہو کہ آپ اسے مختلف فیہ مسئلہ سمجھتے ہیں، درخت، مکان وغیرہ غرض ہر محسوس شے کا نفس سے علیحدہ دبے تعلق وجود ظاہر ہو کہ شخص تصور کر سکتا ہو، اور کرتا ہو، خود دین بھی ان چیزوں کا اس طرح تصور کر رہا ہوں؟
ف۔ آپ ”غیر مرئی“ شے کی ”رودیت“ کر سکتے ہیں؟

۱۔ یہ تو صاف حتماء نقیضین ہے،

ف۔ اور اگر کوئی یہ دعوے کرے کہ وہ ایک ناک قابل تصور شے کو تصور کر رہا ہو تو؟

۱۔ یہ بھی حتماء نقیضین کی اسی قدر بین مثال ہوگی،

ف۔ اچھا تو جس درخت یا مکان کا آپ خیال کر رہے ہیں، اسے آپ تصور کر لیتے ہیں؟

۱۔ صاف ظاہر ہو اس میں پوچھنے کی کیا بات ہے،

ف۔ اور جس شے کا آپ تصور کرتے ہیں وہ یقیناً ذہن میں ہوتی ہے،

۱۔ یہ بھی ایک کھلی ہوئی بات ہو تصور کا وجود ہمیشہ ذہنی ہوتا ہے،

ف۔ پھر آپ کس بل پر فرما رہے تھے کہ درخت و مکان تصور کردہ کا وجود نفس سے علیحدہ اور بالکل بے تعلق ہے!

۱۔ ہاں یہ بیشک مجھے غلطی ہوئی، مگر نہیں ذرا ٹھہریے، میں سوچ لوں، اچھا اب میں سمجھا، مجھے ایک عجیب پُر لطف مغالطہ ہوا، میں اپنے ذہن کے سامنے ایک ایسے درخت کو فرض کرنے لگا، جو انسان ایک میدان میں لگا ہوا ہو، اور جسے کوئی دیکھنے والا نہیں، اور اسلئے اس کا وجود بالکل مستقل و ذاتی ہو، حالانکہ یہ بھول گیا کہ میں خود ہی جو اس کا تصور کر رہا ہوں! لیکن اب مجھ پر یہ واضح ہو گیا کہ میرے اختیار میں صرف تصور ہی میں زیادہ سے زیادہ اتنا ہی کر سکتا ہوں کہ اپنے ذہن میں کسی درخت، مکان، یا پہاڑ کا تصور کر سکوں اور اس سے کسی طرح نہیں نکلتا کہ میں تمام ارواح سے خارج اُنکے مستقل و ذاتی وجود کا تصور بھی کر سکتا ہوں،

ف۔ تو اب آپ نے بھی تسلیم کر لیا کہ کسی محسوس و مادّی شے کا نفس سے خارج میں وجود ناقابل تصور ہے،

۱۔ جی بیشک،

ف۔ لیکن باوجود اسے ناقابل تصور تسلیم کرنے کے بھی ابھی آپ اس کے وجود واقعی سے دست بردار ہونے کے لئے تیار نہیں!

۱۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کا جواب آپ کو کیا دوں، تاہم مجھے ابھی ہمیں پس پیش ضرور ہو ایک بات یہی ہو کہ ہم اشیاء کو فاصلہ پر دیکھتے ہیں، کیا آپ کو اس سے انکار ہے؟ کیا آپ کے نزدیک حقیقت بھی مشتبہ ہو، کیا چاند اور ستارے ہمیں بہت فاصلہ پر دکھائی نہیں

دیتے ہیں؛ یہ علم تو براہ راست حواس سے ہوتا ہے،

ف۔ مگر یہ چیزیں تو خواب میں بھی دکھائی دیتی ہیں،

۱۔ اچھا، تو،

ف۔ اور اسی قدر فاصلہ پر،

۱۔ بیشک،

ف۔ لیکن خواب کی شکلوں کا تو آپ محض وجود ذہنی سمجھتے ہو گئے؛ یا دجہ خارجی سمجھتے ہیں،

۱۔ یقیناً ذہنی،

ف۔ پھر آپ حالت بیداری کے ظاہری فاصلوں کو کیوں قطعی سمجھتے ہیں؟ اس

باب میں خواب و بیداری کی حالت یکساں ہے،

۱۔ یہ ماننا مگر اس سے یہ معلوم ہوا کہ حواس ہمیں دھوکا دیتے ہیں،

ف۔ نہیں یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا، حواس سے تو صرف ہمیں براہ راست ایک شے کا ادراک

ہوتا ہے اور بس، حواس یا عقل تو ہمیں کبھی نہیں بتاتے کہ اس کا وجود نفس سے خالی ہے

حواس کی رساطت سے ہم صرف بعض حسیات سے متاثر ہوتے ہیں، مثلاً رنگ، روشنی

وغیرہ سے، اور یہ چیزیں آپ تسلیم کر چکے ہیں کہ نفس سے خالی ہیں،

۱۔ یہ ٹھیک ہے مگر اسی کے ساتھ ہی باصرہ سے ہمیں ہر شے کی خارجیت یا درمیانی

مسافت کا بھی علم ہوتا ہے،

ف۔ کسی فاصلہ پر رکھی ہوئی چیز کی جانب جب آپ پڑھتے ہیں تو اس کی شکل، قد و قامت

وغیرہ میں کچھ تغیر معلوم ہوتا رہتا ہے، یا وہ بدستور ایک ہی حالت پر رہتی ہیں،

۱۔ برابر تغیر ہوتا رہتا ہے،

ف۔ توجہ آپ نے قیسم کر لیا کہ راستہ بھر کیے بعد دیگرے مختلف اشیاء مری کا سلسلہ آپ کے سامنے قائم رہتا ہو، تو معلوم ہوا کہ باصرہ یہ نہیں بتاتا کہ فلاں شے مری، جس کا آپ براہ راست ادراک کر رہے ہیں وہ ایک خاص مقام پر موجود ہو، اور جب آپ درمیانی مسافت طو کر لینگے تو اس سے ملائی ہونگے،

۱۔ بیشک باصرہ یہ تو نہیں بتاتا تاہم کسی شے پر نظر کرنے سے یہ ہم یقیناً جان جاتے ہیں کہ اتنی مسافت طو کرنے کے بعد ہم اس شے تک پہنچ جائینگے۔ فاصلہ کا اس اندازہ سے کم و بیش ہونا ممکن ہو، تاہم نفس کو فاصلہ کا احساس ضرور ہو جاتا ہے،

(۴۵) ف۔ مجھے تو تحلیل کے بعد یہ معلوم ہوتا ہو کہ ایسی صورت میں ہم اپنے گزشتہ تجربات کی بنیاد پر محض محسوسات بصری سے یہ نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ وقت و حرکت کی فلاں مقدار گزرنے کے بعد ہم فلاں فلاں محسوسات سے دوچار ہونگے، کیا آپ کے نزدیک اس کے سوا کچھ اور بھی ہوتا ہو؟

۱۔ نہیں میرے نزدیک بھی بس یہی ہوتا ہے؟

ف۔ اچھا، اب یہ فرمائیے کہ اگر کسی مادرِ زاد نابینا کو دفعۃً بینائی حاصل ہو جائے تو اسے تو بصارت سے متعلق کوئی پچھلا تجربہ ہو گا نہیں؟

۱۔ ظاہر ہو کہ کیسے ہو سکتا ہے؟

ف۔ لاجاً کہ وہ اشیائے مریہ کے ساتھ مسافت کو وابستہ نہ سمجھے گا بلکہ انھیں محض جدید حسیات موجود فی الذہن خیال کرے گا،

۱۔ یقیناً۔

(۴۶) ف۔ میں اسے اور زیادہ صاف کیے دیتا ہوں، خود مسافت سوا اسکے اور کیا ہو گا نکھ سے لیکر شے مریہ تک یہ خط کشینچا ہوا ہے،

۱۔ جی۔

ن۔ مگر کیا ایسا خط باصرہ سے نظر آ سکتا ہے؟

۱۔ ہرگز نہیں۔

ن۔ تو معلوم ہوا کہ باصرہ مسافت کا براہ راست صحیح ادراک نہیں کرتا،

۱۔ ہاں اب تو یہی معلوم ہوتا ہے،

(۴۷) ن۔ رنگوں کی بابت آپ کا کیا خیال ہے؟ وہ فاصلہ پر ہوتے ہیں یا نہیں؟

۱۔ ان کا وجود صرف ذہن میں ہوتا ہے جیسا کہ پیشتر ثابت ہو چکا،

ن۔ لیکن باصرہ کو تولون، شکل و امتداد کے ساتھ متحد المکان نظر آتا ہے،

۱۔ بیشک،

ن۔ پھر جب حس باصرہ کی شہادت دونوں کے باب میں بالکل ایک ہو تو آپ یہ کس

بنیاد پر حکم لگاتے ہیں کہ شکل کا وجود خارجی ہوتا ہے اور لون کا ذہنی؟

۱۔ اس اعتراض کا تو واقعی کوئی جواب مجھے نہیں معلوم ہوتا ہے،

(۴۸) ن۔ اچھا، اب اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ ذہن براہ راست مسافت کا ادراک کرتا ہے

تو بھی اس سے یہ نہیں نکلتا کہ مسافت کا وجود خارج میں ہو کیونکہ جس شے کا براہ راست ادراک

ہو سکتا ہے وہ تصور ہے اور تصور کا وجود ذہن سے خارج کون تسلیم کر سکتا ہے؟

۱۔ ہاں یہ تو کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا، لیکن یہ آپ نے فرمایا کہ جو شے ادراک میں آجاتی ہے،

وہ تصور ہی ہو تو کیا تصورات کے سوا کوئی اور شے ہمارے علم و ادراک میں آتی ہی نہیں

ن۔ آپ کی مراد اگر نتائج سے اسباب کے استنباط و استخراج سے ہو تو ظاہر ہے کہ (یہ معقولات

کی بحث ہے اور) اس سے باطن فیہ کو کوئی تعلق نہیں، ہرے مدرکات تو اس کا فیصلہ آپ خود

کر سکتے ہیں کہ جن چیزوں کا آپ حواس کے ذریعہ سے ادراک کرتے ہیں وہ براہ راست ہی کرتے ہیں، یا کسی اور طریقہ پر بھی ممکن ہو؟ اور اگر براہ راست کے سوا کسی اور طریقہ پر ممکن نہیں تو اسی کا نام تو تصور ہو، اور آپ تو ان حقائق کو اثنائے گفتگو میں ایک سے زائد بار تسلیم کر چکے ہیں پھر آب اسوقت کیوں اُکھڑے جاتے ہیں؟

(۴۹) ۱۔ بات اصل یہ ہو کہ میرے خیال میں موجودات دو قسم کے ہیں، ایک موجودات خارجی یا اشیائے حقیقی جن کا علم تصورات کی وساطت سے ہوتا ہو دوسرے انکی تصویریں یا عکس، جنھیں تصورات کہتے ہیں اور جن کا علم براہ راست حاصل ہوتا ہو، تصورات کی بابت تو میرا بھی خیال ہو کہ ان کا وجود نفس سے خارج نہیں ہوتا، لیکن موجودات اول الذکر میرے نزدیک جو خارجی رکھتے ہیں، افسوس ہو کہ اس تفریق کی طرف پیشتر میری ذہن منتقل نہیں ہو اور نہ گفتگو میں اس قدر طوالت نہونے پاتی،

ف۔ ان موجودات خارجی کا علم حواس سے ہوتا ہو یا کسی اور ذریعہ سے؟

۱۔ حواس ہی کے ذریعہ سے،

ف۔ مگر کیا یہ ممکن ہو کہ کوئی شے دریافت ہو اور اس کا ادراک براہ راست نہ ہو،

۱۔ ہاں ایک لحاظ سے بیشک ممکن ہو، فرض کیجئے میں اسوقت جو لیس سیرز کی تصویر

یا ثبت کو دیکھ رہا ہوں اس کا ادراک بے شبہہ حواس کے ذریعہ سے ہو رہا ہو تاہم اسے ادراک براہ راست نہ کہا جائیگا،

ف۔ تو آپ کا مطلب یہ ہو کہ ہمارے تصورات (اور صرف انھیں کا ادراک براہ راست

ہوتا ہو) موجودات خارجی کا عکس ہوتے ہیں اور جس حد تک وہ ہمارے تصورات کے

مطابق و مشابہ ہوتے ہیں، خود بھی حواس کے ذریعہ سے ادراک میں آتے ہیں،

۱۔ ہاں میرا یہی منشاء ہے،

ف۔ چنانچہ خود جو کلیں سیرز کہ بجائے خود غیر مشاہد ہو، جس باصرہ کے ذریعہ سے ادراک میں آتا ہو، اسلئے کہ بقول آپ کے موجودات حقیقی بجائے خود غیر مدرك ہوتے ہیں مگر جو اس کے ذریعہ سے ادراک میں آتے ہیں،

۱۔ درست ہے،

ف۔ آپ یہ فرمائیے کہ جو کلیں سیرز کی تصویر دیکھنے میں آپ کو اس سے زیادہ اور کیا نظر آتا ہو کہ چندالوان و اشکال ایک خاص ترتیب و تناسب کے ساتھ جمع ہیں؟

۱۔ اسکے سوا تو اور کچھ نہیں،

ف۔ اور اسی قدر اس شخص کو بھی نظر آئیگا جو جو کلیں سیرز سے مطلقاً ناواقف ہے؟

۱۔ بیشک،

ف۔ گویا جہان تک بصارت اور اسکے استعمال کا تعلق ہو آپ کی اور اس کی دونوں کی حالت

بالکل مساوی و یکساں ہے،

۱۔ بالکل،

ف۔ پھر یہ فرق کہاں سے پیدا ہو جاتا ہو کہ آپ کا ذہن معاشقہ منشاہ رومہ کے مفہوم

کی طرف متقل ہو جاتا ہو اور اس کا نہیں ہوتا؟ جہان تک مشاہدہ حسی کا تعلق ہو، آپ تسلیم

کر چکے ہیں کہ آپ و رومہ بالکل مساوی ہیں، اس سے معلوم یہ ہوا کہ یہ فرق نتیجہ ہر تفاوت عقل

و حافظہ کا،

۱۔ ہاں اس سے تو یہی نکلتا ہے،

(دہ) ف۔ غرض یہ کہ یہ اس مثال سے نہیں ثابت ہوتا کہ کوئی ایسا ادراک بالحواس ممکن ہو

جو ادراک براہ راست نہواورگو مجھے یہ تسلیم ہو کہ ایک معنی میں ہم ادراک بالحواس کو بالواسطہ بھی کہہ سکتے ہیں، یعنی اس صورت میں کہ جب باہم وابستگی کے تجربات متواتر کی بنا پر ایک ادراک حسی سے دوسرے حواس کے ادراکات کی جانب متاثر ہوتا ہو، مثلاً جب شرک پر گاڑی گذرتی ہو تو گو براہ راست ادراک محض آواز کا ہوتا ہو، تاہم ہمارے تجربہ میں گاڑی اور اس آواز کے درمیان ابتلافاور وابستگی کی مثالیں اس کثرت سے آچکی ہیں کہ ہم معاً سمجھ لیتے ہیں کہ گاڑی کی گھر گھر اہٹ ہو، باہرین ہمہ یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہو کہ صحیح معنی میں ادراک سمعی محض آواز کا ہوتا ہو، گاڑی کا ادراک نہیں ہوتا، بلکہ محض گذشتہ تجربہ عادت کی بنا پر ذہن اس جانب منتقل ہو جاتا ہو، اس طرح جب یہ کہا جاتا ہو کہ ہم لوہے کی ایک دھبکتی ہوئی سلاح کو دیکھ رہے ہیں تو دراصل لوہے کی گرمی و صلابت کا ادراک باصرہ کسی طرح نہیں کرتا، بلکہ باصرہ صرف ایک خاص شکل و رنگ کا ادراک کرتا ہو، اور اس سے برنبائے ابتلافاور وابستگی، ذہن از خود باقی خصوصیات و صفات کی جانب منتقل ہو جاتا ہو، خلاصہ یہ کہ واقعہ اور صحیح معنی میں حواس سے ادراک صرف انھیں پیروں کا ہوتا ہو جن کا ادراک اس صورت میں بھی ہوتا کہ وہ حواس ہمیں بالکل پہلی بار عطا کیے گئے ہوتے، باقی رہیں دوسری چیزیں تو انھیں محض تجربات سابقہ کی بنا پر ذہن از خود پیدا کر لیتا ہو، رہی وہ آپکی مثال سیرز کی تصویر والی تو اگر آپ اس پر قائم ہیں تو آپ کو یہ ماننا پڑے گا کہ اشیائے حقیقی یا ہمارے تصورات کی صلاحیت کا ادراک حواس سے نہیں بلکہ کسی اندرونی روحانی قوت، مثلاً عقل یا حافظہ سے ہوتا ہو، اور اس صورت میں، میں آپ سے دریافت کروں گا کہ آپکی مزعومہ موجودات حقیقی یا مادی کے وجود کا کیا ثبوت آپ کے پاس ہے؟ آیا آپ نے ان اشیائے موجود فی الخارج کا کبھی مشاہدہ کیا ہو، یا کسی اور کو انھیں مشاہدہ کرتے ہوئے سنا یا اسکے بارے میں پڑھا ہے؟

۱۔ خیر تو آپ طنز کر رہے ہیں، لیکن طنز وطن سے کوئی مسئلہ نہیں ثابت ہو سکتا۔

ف۔ حاشا میں طنز نہیں کرتا، میرا مقصود تو صرف یہ دریافت کرنا ہے کہ آپ کو ان موجودات مادی کا علم کیونکر ہوتا ہے؟ علم و ادراک میں جو کچھ آتا ہے وہ صرف دو ہی طریقوں پر آ سکتا ہے، براہ راست، یعنی حواس کے ذریعہ سے، یا بالواسطہ یعنی عقل و فکر کی وساطت سے، انہیں حواس کو تو آپ خالص ہی کر چکے ہیں، لہذا اب اگر موجودات خارجی کا علم ہو سکتا ہے تو صرف عقل ہی کی وساطت سے ہو سکتا ہے، پس یہی براہ کرم فرمائیے کہ آپ کس عقلی دلیل سے انکے وجود پر یقین رکھتے ہیں یا کس ذریعہ سے آپ مجھے یا خود اپنے آپ کو انکے وجود کا ثبوت دے سکتے ہیں

(۱۵) ۱۔ ایمان کی تویہ ہو کہ اسکا کوئی ثبوت تو میں بالکل نہیں پیش کر سکتا تاہم اتنا یقینی ہو کہ انکے وجود کا امکان بہر حال ہو اور جب تک مجھے عدم امکان یا استحالہ نہ نظر آئیگا میں انکے وجود کو تسلیم کرتا رہوں گا، اور یا پھر آپ کسی دلیل سے اس امکان کو باطل کریں،

ف۔ کیا خوب ہو گیا آپ موجودات خارجی کے وجود کو انکے امکان محض کی بنا پر تسلیم کر رہے ہیں اور بار ثبوت بجائے اپنے میرے سر ڈال رہے ہیں! اور پھر اس وقت آپ جس مسئلہ کو بلا دلیل مان رہے ہیں، آمادہ ہیں، اسکا ابطال دوران گفتگو میں آپ بارہا تسلیم کر چکے ہیں لیکن خیر میں اس سے بھی قطع نظر کر کے یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ آپ کا منشاء یہی ہے نہ کہ تصورات کا نفس سے خالص میں کوئی وجود نہیں، بلکہ وہ بعض اصولوں کی تامتر نقلین یا عکس ہوتے ہیں،

۱۔ جی بالکل یہی،

ف۔ تو یہ موجودات خارجی کے مثل و مشابہ ہوتے ہیں؟

۱۔ ہوتے ہیں

ف۔ مگر ان موجودات خارجی کی کوئی مستقل و قائم بالذات شکل ہوتی ہو، یا اس میں

بھی ہمارے اجسام و آلات حواس میں تغیرات کے مطابقت میں تغیرات ہوتے ہیں،

(۵۲) ۱۔ یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ موجودات خارجی مستقل و ذاتی شکل رکھتے ہیں جو ہمارے آلات حواس اور ہماری وضع و ہیئت کے تغیرات سے بالکل بے نیاز ہوتی ہیں، ان چیزوں کے تغیرات سے ہمارے تصورات میں بے شبہ تغیرات ہوتے رہتے ہیں لیکن موجودات خارجی کی شکل و ہستی پر ان سے ظاہر ہے کہ کوئی اثر نہیں پڑ سکتا،

ف۔ لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ تصورات جیسی متلون و تغیر پذیر چیزیں نقل یا عکس ہوں مستقل و قائم بالذات چیزوں کی؟ کیا یہ ممکن ہے کہ اعراض محسوسہ قد و قامت، شکل، رنگ، وغیرہ جو تا مাত্র اضافی و اعتباری ہوتے ہیں اور جن میں اختلاف حالات کے ساتھ ہر لحظہ و ہر آن تغیر ہوتا رہتا ہے وہ صحیح تصویر ہو سکیں ان موجودات خارجی کی جبکا وجود بالکل مستقل و قائم بالذات ہوتا ہے؟ اور اگر یہ کیسے کہ ہمارے تصورات گونا گوں میں سے صرف ایک تصور انکا عکس صحیح ہوتا ہے؟ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ صحیح کو غلط سے ممتاز کرنے کا معیار کیا ہے؟ اور ہم کس بنا پر ایک کو صحیح قرار دین باقی کو غلط؟

۱۔ ہاں اس اعتراض کا تو واقعی کوئی جواب نہیں معلوم ہوتا،

(۵۳) ف۔ لیکن ابھی ایک بات اور باقی ہے وہ یہ کہ اشیاء مادی بذات خود کیا ہیں مدّ رک یا غیر مدّ رک؟

۱۔ براہ راست صحیح طور پر تو ادراک صرف تصورات کا ہوتا ہے، اسلئے موجودات مادی

بذات خود غیر مدّ رک ہیں انکا ادراک محض تصورات کی وساطت سے ہوتا ہے،

ف۔ گویا تصورات جو نقلیں ہیں وہ مدّ رک ہیں، اور جو انکی اصلیں ہیں وہ غیر مدّ رک ہیں،

۱۔ جی ہاں،

ف۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ کسی غیر مدّ رک اصل کی نقل مدّ رک ہو، کیا یہ ممکن ہے کہ رنگ نقل ہو

کسی غیر مرنی اصل کی؟ کیا یہ ممکن ہے کہ آواز نقل ہو کسی غمغموع اصل کی؟ کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی حس

یا تصور، پھر جس یا تصور کے کسی اور شے کی نقل ہو سکے؟

۱۔ نہیں ایسا تو غالباً نہیں ہو سکتا،

ف۔ غالباً کیا معنی، کیا ابھی اس میں شک بھی ہے؟ آپ کو خود اپنے تصورات کا پورا علم ہے یا نہیں؟

۱۔ یقیناً پورا علم ہے، اس لئے کہ جو شے علم میں نہیں وہ یقیناً تصور نہیں بن سکتی،

ف۔ اچھا تو اب خوب غور کر کے فرمائیے کہ آیا کسی تصور یا تصور کے منقول عنہ کا نفس سے

خارج میں وجود ممکن ہے؟

(۵۴) ۱۔ میں نے خوب غور کر لیا اور اب میں اپنے اس عقیدہ کا اعتراف کرتا ہوں کہ تصور

کا منقول عنہ ہمیشہ تصور ہوگا، اور کسی تصور کا وجود نفس سے خارج میں نہیں ہو سکتا،

ف۔ دیکھیے اب آپ کو آپ ہی کے مسلمات کی رو سے موجودات خارجی کے وجود سے انکار

کرنا پڑا جو مراد ہے تشکیک کے، اب آپ کے مشکک ٹرے، اور معلوم ہوا کہ آپ کے اصول

تشکیک کی طرف لیجانے والے ہیں،

(۵۵) ۱۔ میں اس وقت اگر پوری طرح پر قائل نہیں تو کم از کم لاجواب ضرور ہو گیا ہوں،

ف۔ کیون پوری طرح قائل ہونے اور تشفی کامل حاصل کرنے میں اب کیا باقی رہ گیا؟

کیا آپ کی ہر دلیل پورے صبر و سکون کے ساتھ نہیں سنی گئی؟ کیا آپ کو دلائل پیش کرنے، انکی

توضیح و تشریح کرنے، انکے واپس لینے اور از سر نو بیان کرنے کا پورا موقع نہیں ملا؟ کیا کوئی مسئلہ پوری طرح

جرح اور رد و قبح سے چھوٹ گیا، کیا آپ کی ہر بات پر کامل غور نہیں ہوا؟ اور اگر بایں ہمہ اب

بھی کوئی نیا خیال، کوئی نیا استدلال، کوئی نئی شہادت، کوئی نئی دلیل آپ پیش فرمانا

چاہیں تو بے تکلف فرمائیے،

۱۔ ذرا توقف کیجئے آپ نے تو ایسی بھول بھلیاں مین مجھ سے پھنسا دیا کہ فوراً مجھے

باہر نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ملتا ذرا وقت دیجئے تاکہ مین کافی خور کر سکوں،

(۵۶) ف۔ ذرا سنیئے گا یہ کیا کالج کی گھنٹی کی آواز ہے؟

۱۔ ہاں نماز کی گھنٹی ہو رہی ہے،

ف۔ اچھا تو اب ہلوگ بھی چلین اور کل صبح پھر یہیں جمع ہوں، اس درمیان میں آپ

آج کی گفتگو پر غور کرتے رہئے گا اور دیکھئے گا کہ کوئی بات رہ تو نہیں گئی،

۱۔ بہتر۔

مکالمہ دوم

(۱) ۱۔ معاف کیجئے گا کہ اس سے قبل حاضر نہ ہو سکا، کل کی گفتگو کی اڈھیر مین صبح سے

دماغ ایسا مصروف رہا کہ کچھ یاد ہی نہیں رہا، اور اسی مین وقت کا بھی بالکل خیال نہ آیا،

ف۔ خیر تو یہ بڑی خوشی کی بات معلوم ہوئی کہ آپ کل ولے مسائل پر اس نہماک کے ساتھ

غور و خوض فرماتے رہے، کیئے کوئی مخالطہ، کوئی خامی، کوئی سقم نظر آیا؟ اگر نظر آیا ہو تو فرمائیے،

۱۔ ہاں کوشش و کاوش کا تو مین نے کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا، بلکہ سچ یہ ہو کہ کل سے

آج تک اسکے سوا مین نے اور کچھ کیا نہیں، لیکن یہ ساری محنت لا حاصل رہی بلکہ صاف صاف

کیون نہ اعتراف کروں کہ جتنی زیادہ جرح و تنقید کی، جتنی زیادہ ژرف نگاہی سے مٹھیں جانچا

اتنی ہی ان مسائل کی صحت و صداقت اور زیادہ میرے دلنشین ہوتی گئی،

ف۔ یہ صاف دلیل ہو اس امر کی کہ وہ مسائل، انسان کی فطرت سلیم کے عین مطابق

ہیں، صداقت اور حسن دونوں کی مخصوص علامت یہ ہو کہ انکی جتنی زیادہ جانچ کرو، اتنا ہی انکا

کہراپن اور زیادہ ثابت ہوگا، اسی طرح ناراستی و تلمیح کی خاص شناخت یہ ہو کہ یہ کبھی امتحان پر پوری نہیں اُترتی، جہاں انھیں غور کر کے یا قریب جا کر دیکھا فوراً انکا پردہ فاش ہو جاتا ہو،
 (۲) - اس میں کلام نہیں لیکن ایک بات ہو، جب تک مقدمات پیش نظر رہتے ہیں اُس وقت تک تو نتائج دیروزہ کی صحت میں مجھے بالکل شبہ نہیں ہوتا لیکن جس وقت وہ ملحوظ نہیں رہتے اس وقت مجھے فلسفہ مروجہ کی تعلیمات اس قدر صاف صریح و قطعی معلوم ہونے لگتی ہیں کہ اُن سے ہٹنے کو جی نہیں چاہتا،

ف - کن تعلیمات سے آپ کی مراد ہے،

۱ - وہ تعلیم جو حیات و تصورات کی تکوین سے متعلق ہے،

ف - وہ کیا ہو ذرا بیان تو فرمائیے،

۱ - وہ نظریہ یہ ہو کہ دماغ کا ایک خاص حصہ رُوح کا مستقر ہو جہاں سے اعصاب نکلا کر سارے جسم میں دوڑے ہوئے ہیں، مختلف اشیائے خارجی، آلات و اس کو مختلف طریقوں پر متاثر کرتے ہیں، جن سے اعصاب میں موجات پیدا ہو جاتے ہیں، اور یہ موجات جب اعصاب کی وساطت سے دماغ کے اس حصہ تک پہنچتے ہیں جو مستقر ہو رُوح کا، تو انھیں کے اثر سے مختلف تصورات وجود میں آ جاتے ہیں،

ف - اور آپ کے نزدیک اس بیان سے تکوین تصورات کی توجیہ ہو جاتی ہے،

۱ - ہاں کیون؟ کیا آپ کو آئین کچھ کلام ہے؟

ف - خیر پہلے آپ اپنا مفہوم مجھے اچھی طرح سمجھا دیجیے، آپ فرماتے ہیں کہ دماغ میں جو نقوش

پیدا ہوتے ہیں وہ تکوین تصورات کے اسباب و باعث ہوتے ہیں، مگر ذرا یہ ارشاد ہو کہ دماغ سے آپ کوئی شے محسوس مراد لیتے ہیں،

۱۔ اور کیا آپ کے نزدیک اسکے سوا بھی کچھ اور مراد ہو سکتی ہے؟
 ف۔ مگر اشیائے محسوسہ تو سب کی سب براہ راست ادراک میں آجاتی ہیں، اور جو شے
 براہ راست ادراک میں آگئی وہ تصور ہی اور جو تصور ہی اُسکا وجود خارجی نہیں بلکہ محض ذہنی ہے
 یہ سب مقدمات تو آپ تسلیم ہی کر چکے ہیں،

۱۔ ہاں، اور اب میں کب انسے باہر ہوتا ہوں؟
 ف۔ پس لازم آیا کہ دماغ کا وجود بھی محض ذہنی ہو، اب یہ فرمائیے کہ کیا آپ کے خیال
 میں یہ ممکن ہے کہ ایک ذہنی شے یا تصور تمام دیگر تصورات کا باعث ہو؟ اور اگر آپ اسے بھی
 ممکن سمجھتے ہیں تو یہ فرمائیے کہ خود اس تصور اساسی یا دماغ کی تکوین کہاں سے ہوئی،

۱۔ میں تصورات کا بنی اس دماغ کو نہیں سمجھتا جسکا حس سے ادراک ہوتا ہو اسلئے کہ
 وہ تو خود ہی تصورات محسوسہ کا ایک مجموعہ ہے بلکہ میری مراد اس دماغ سے ہے جو میرے تخیل میں ہڈ
 ف۔ لیکن اگر اشیاء مدركہ کا آپ وجود ذہنی تسلیم کر چکے ہیں تو بعینہ یہ بات اشیاء تخیلہ پر
 بھی صادق آتی ہے،

۱۔ ہاں یہ تو ہے،
 ف۔ تو جب یہ ہو تو آپ پھر اسی پچھلی بات پر قائم رہے، یعنی آپکا دعوے یہ رہا کہ تصورات
 کی تکوین خود ایک تصور میں تغیرات ہونے سے ہوتی ہے، خواہ یہ تصور مدركہ ہو یا تخیلہ،
 ۱۔ اب تو مجھے بھی اپنے دعوے کی صحت میں شک ہونے لگا،

ف۔ دیکھیے جب یہ مسلم ہو کہ روح کے علاوہ جو کچھ بھی ہمارے علم و فکر میں آتا ہو وہ تصورات
 ہی ہیں، تو اب سوال یہ ہو کہ اگر بقول آپ کے تمام تصورات کی علت نقوش دماغ ہوتے ہیں تو خود یہ
 دماغ ایک تصور ہی یا نہیں؟ اگر ہو تو اسکے معنی یہ ہونے کہ ایک خاص تصور پر جب دوسرے

تصورات منطع ہوتے ہیں تو اس تصور کی تکوین ہوتی ہو جو بدائتہً حمل و محال ہو، اور اگر یہ کہیے کہ ”دماغ“ تصور ہی نہیں ہو تو یہ دعوے ہی سرے سے بے معنی ہوگا،

۱۔ ہاں اب تو مجھے صاف طور پر اپنے دعوے کی لغویت نظر آنے لگی، ایک بالکل بڑھکانے

سی بات تھی،

(۳۳) ف۔ خیر اب اسکو زیادہ اہمیت نہ دیجیے، یہ تو کھلی ہوئی بات ہو کہ ایسی توجہات سے

کسی ذی عقل کو تشفی نہیں ہو سکتی، بھلا آپ ہی بتائیے کہ اعصاب کے متوج اور رنگیا آواز کے

احساس میں کوئی علاقہ، کوئی مناسبت ہو؟ یہ کسی طرح خیال میں آتا ہو کہ یہ حیات معلول ہوں،

متوج عصبی کے،

۱۔ میں کیا کہوں کہ پہلے مجھے اس خیال کی مہلکت اس قدر کیون نظر نہ آئی؟

ف۔ بہر حال اب تو آپ اسکے قائل ہوئے کہ اشیاء محسوسہ کا کوئی وجود حقیقی نہیں ہوتا اور گویا

آپ پورے مشک ٹھرے،

۱۔ ہاں اب تو یہی ماننا پڑتا ہے،

(۳۴) ف۔ مگر دیکھیے کیا آپ کو اپنے گرد و پیش ہر شے میں قدرتِ کردگار کا جلوہ نہیں آتا؟ یہ ہلہاتا ہوا

سبز، یہ سرسبز گلزار، یہ شاداب چمن، یہ بہتا ہوا دریا، یہ صاف و روان چشمہ، کیا یہ چیزیں آپ کے

قلب میں فرحت، آنکھوں میں نور، اور روح میں وجد نہیں پیدا کرتیں؟ اور پھر یہ لائقِ ذکر صحرا،

یہ بلند و بالا پہاڑ، یہ رخا رہندہ دریا، کیا انکے نظارہ سے آپ کے دل پر ہیبت و رعب نہیں طاری ہوتا،

یہ صبح کی صباحت، شب کی ملاحت، موسمون کا تغیر و تبدل، ان میں سے ہر چیز کس قدر دلکش

ہوتی ہو، اور پھر حسن و جمال کو بھی جانے دیجیے، یہ دیکھیے کہ ہر شے میں صنعت و حکمت کا جلوہ کیسا

نظر آ رہا ہو، جمادات، نباتات، حیوانات میں سے جس شے کو بھی اٹھا لیجیے، ہر شے کی ترکیب

ساخت و ترتیب میں حکمت بالغہ و صنعت کاملہ کے آثار نظر آئیں گے، موجودات ارض سے بھی قطع نظر کر کے ذرا عالم بالا کی طرف نگاہ اٹھائیے تو وہاں بھی ہر ہر قدم پر یہی تماشائے نظر آئے گا، یہ سقف نیلگون جبین جواہرات جڑے ہوئے ہیں، کیسی متخیلہ کو متاثر کرنے والی ہے، یہ آفتاب و ماہتاب اور پھر یہ بیشمار ستارے جو دور سے گو کہ کتنے چھوٹے معلوم ہوتے ہیں مگر دور بین سے دیکھیے تو عظیم الشان کرے ہیں، جو اپنے اپنے شمسی مرکز نظامات میں پڑے گھوم رہے ہیں، غرض یہ سارا کارخانہ کائنات اسقدر وسیع و عظیم الشان ہے کہ نہ حواس اسکی پیمائش کر سکتے ہیں، اور نہ متخیلہ اسکا احاطہ کر سکتا ہے، لیکن با این ہمہ اسکا ایک ایک پُرزہ صنعت و حکمت کا جلوہ گاہ ہے، نظم و تناسب و ترتیب ایک ایک شے سے عیان ہے، کیا آپکے نزدیک اس عظیم الشان نظام حقیقت کو حقیقت سے معری سمجھنا جائز ہوگا، کیا آپکے نزدیک تشکیک کا یہ فتویٰ درست ہے کہ یہ جو کچھ محسوس ہو رہا ہے۔ سب محض ایک فریب یاد ہوگا ہے؟ اور کیا یہ خیال ہر ذی عقل کے نزدیک جمل و مضحک ہوگا؟

۱۔ مجھے اس سے بحث نہیں کہ کسی کے نزدیک یہ خیال کیسا ہوگا، لیکن آپ تو بہر حال اسے لغو کہہ ہی نہیں سکتے، میری تسکین کے لئے یہ کیا کم ہے کہ آپ بھی ویسے ہی مشکاک ہیں جیسا کہ میں ہوں۔

ف۔ اس سے تو جناب میں متفق نہیں،

۱۔ کیا فرمایا آپ نے؟ یعنی مقدمات تو خود آپ نے پیش کیے جنہیں میں تسلیم کرتا رہا، اور جب اُنہی محالات لازم آنے لگے تو آپ کنارہ کش ہوئے جاتے ہیں! کیا خوب دیانت ہے!

(۵) ف۔ لیکن یہ صحیح نہیں کہ میرے پیش کردہ مقدمات آپ کو تشکیک کی جانب موڑی ہوئے، یہ تو آپ ہی نے فرمایا تھا کہ اشیائے محسوسہ کا وجود حقیقی ذہن سے خارج اور قائم بالذات ہوتا ہے اور جو محالات لازم آ رہے ہیں وہ سب انہیں مقدمات کی بنا پر آ رہے ہیں، اور ایسی بنا پر آپ کو

تشکیک کا قائل ہونا پڑا ہو، لیکن میں تو سرے سے اس اصول ہی کا قائل نہیں ہوں۔ میں تو ان متذہبات کی بنا پر جنہیں آپ تسلیم کر چکے ہیں برابر یہ کہتا چلا آ رہا ہوں کہ اشیائے محسوسہ کا ماحول وجود ذہنی ہوتا ہو، میں نے انکی واقعیت سے کبھی انکار نہیں کیا، مگر چونکہ انکا وجود محض میرے تخیل کا پابند نہیں بلکہ میرے ادراک میں آنے نہ آنے سے بالکل قطع نظر کر کے بھی قائم رہتا ہو، اسلئے لاجاً لایہ ماننا پڑ گیا کہ کوئی اور نفس یا ذہن موجود ہو جو انکے وجود کا حامل ہو، پس جس حد تک کائنات مادی کا وجود یقینی ہو، اسی حد تک یہ بھی یقینی ہو کہ ایک غیر محدود واجب وجود روح بھی موجود ہو جو اس کائنات مادی کی حامل ہو (یعنی جب یہ مسلم ہو کہ کائنات کا وجود مشروط ہو کسی نفس یا روح مدد پر اور یہ ظاہر ہو کہ وہ نفس مدد کر کے میرا آپ کا یا زید بکر کا نہیں، تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ وہ نفس مدد کر کے ایسا ہو گا جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہیگا، یعنی واجب الوجود)۔

۱۔ واہ کیانئی بات آپ نے نکالی بلے صاحب اس پر تو صرف میرا کیا معنی، تمام مسیحیوں کا شروع سے اعتقاد ہو، اور اکیلے مسیحیوں کی کیا تخصیص ہو، ہر خدا پرست اسے ماننا چلا آ رہا ہو کہ خدا عالم الغیب حاوی کل ہے،

(۶) ف۔ کیا آپ نے میرے خیال اور دنیا کے عام اعتقاد کے درمیان ایک دقیق فرق پر غور نہیں کیا، لوگ عموماً خدا کے صفات علم و ادراک کو اسلئے تسلیم کرتے ہیں کہ وہ وجود باری کے پیشتر ہی سے قائل ہوتے ہیں، بخلاف اسکے میں وجود باری کا قائل بھی اس دلیل سے ہوتا ہوں کہ کائنات مادی کا وجود اسکا مستلزم ہو کہ ذات باری اسکے علم و ادراک کیلئے ہو، دگوا دوسروں کے لئے جو دلیل ہو وہ میرے لئے نتیجہ ہو، اور جو دوسروں کے لئے نتیجہ ہو وہ میرے لئے دلیل ہے۔

۱۔ لیکن خیر اس سے کیا بحث؟ جب خیال ایک ہو تو اس سے کیا غرض کہ پیدا کس

طریقہ سے ہوا،

(۷) ف۔ گزنین یہ بھی صحیح نہیں کہ خیال ایک ہو، فلاسفہ تو اس کے قائل ہیں کہ خدا اجسام مادی کا ادراک کرتا ہو، تاہم یہ اجسام مادی کسی نفس مدرکہ سے بالکل علیحدہ فیہ واسطہ ہو کر ایک مستقل ذاتی وجود بھی رکھتے ہیں؛ حالانکہ مین اسکا قطعی منکر ہوں، اور پھر کیا آپ کو ان دو مقولوں میں بین و صحیح فرق نہیں نظر آتا؟
ایک یہ کہ:

ذات باری کا وجود ہی اسلئے وہ تمام اشیاء کا ادراک بھی کرتا ہے،
دوسرا یہ ہو کہ:

اشیائے مدرکہ کا وجود واقعی ہو تو لامحالہ انکے ادراک کے لئے ایک غیر محدود نفس مدرکہ بھی ہونا چاہئے اس سے یہ ثابت ہوا کہ ایک غیر محدود نفس مدرکہ کا وجود ہی اور یہی خدا ہے،
اب تک فلاسفہ وجود باری پر کائنات کی نظم و صنعت سے استدلال کرتے آئے ہیں،
وجود باری سے متعلق انکی مستحکم ترین دلیل، عالم کی صنعت و حکمت، حسن و جمال، نظم و ترتیب ہی ہو لیکن یہ بات آپ کے نزدیک کیا کچھ کم ہو کہ اس جدید طریقہ سے خدا کا وجود بدیہی الانساج ہو جاتا ہو، میرے طرز استدلال کے مطابق ترتیب یوں ہوگی:-

(۱) کائنات خارجی نام ہو محسوسات کا بوساطت حواس،

(۲) وساطت حواس سے بجز تصورات کے اور کچھ محسوس نہیں ہو سکتا، لہذا کائنات نام ہو مجموعہ تصورات کا)

(۳) تصورات کا وجود صرف نفس مدرکہ میں ہو سکتا ہو، (اور یہی نفس مدرکہ اولی خدا ہو)
میرے نزدیک تو اس آسان و بدیہی الثبوت دلیل سے، بغیر کسی سچیدہ و طویل بحث کے

اور بغیر مختلف علوم سے کائنات کے نظام و صنعت کی سند لانے کے آپ الحاد کے حلوں سے بالکل محفوظ رہ سکتے ہیں، اور صرف اس کھلی ہوئی حقیقت کے سہارے پر کہ بدتر سے بدتر غیر منظم و غیر مرتب کائنات کا وجود بھی نفس مدرکہ کے وجود کا مستلزم ہو، خدا پرستی کی حمایت ہر باطل پرست کے صحت بالہ میں نہایت اطمینان کے ساتھ کر سکتے ہیں، خواہ آپ کے مقابلہ میں کوئی دور و دل کا معتقد ہو، خواہ نجات و اتفاق کا قائل ہو، اور خواہ فیثی، ہابیس، واسپیوزز کے ہفتوات ہوں کیا ان ہادیان ضلالت میں سے کوئی بھی یہ تصور کر سکتا ہو کہ کوئی قطع سے قطع چٹان، بیابان نہیں بلکہ کوئی انتہائی غیر مرتب، منتشر اجتماع ذرات، غرض کوئی شے واقعی و فرضی بغیر ایک نفس مدرکہ کے موجود ہو سکتی ہو؟ یہ باطل پرست خود ہی اپنے دل پر ہاتھ کر کے ایمان سے بتائیں کہ کبھی بھی وہ ایسے تصور پر قادر ہو سکتے ہیں؟ اور اگر نہیں ہو سکتے تو اپنی حماقت پر ٹھٹھانے غرض سطح بحث کا سارا فیصلہ خود ہمارے مخالفین کے ہاتھ آ جاتا ہو، اور میں نہیں جانتا اس زیادہ کسی شے کے بدیہی البطلان ہونی کا کیا ثبوت ہو سکتا ہو کہ جس شے کو واقعہ وہ تسلیم کرتا ہے اس کے تصور سے اسکا ذہن قاصر ہے۔

(۸) ف - اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے جو خیال پیش کیا ہو اس سے مذہب کی زبردست تائید ہوتی ہو، لیکن کیا آپ کے نزدیک یہ خیال متاخرین کے اس عقیدہ سے ملتا جلتا نہیں جسکا حاصل

لہ فیثی، ۱۷۱۹ء تا ۱۷۶۱ء اٹلی کا ایک غیر معروف فلسفی وحدت وجود کا قائل تھا، اسکا مسلک تھا کہ بالکل ممکن ہو کہ

ایک شے عقلانہ ثابت ہو لیکن عقیدہ اسکا تسلیم کرنا ضروری ہو، لوگوں نے الحاد کے الزام میں اسکو سولی پر چڑھا دیا،

۱۷۱۹ء تا ۱۷۶۱ء انگلستان کا زبردست فلسفی، اسکا رجحان مسلک مادیت کی جانب تھا،

۱۷۱۹ء تا ۱۷۶۱ء مشہور و معروف یہودی فیلسوف، ایک مذہب دست نظام فلسفہ کا بانی، اسکا مسلک

وحدت وجود و مادیت کے بین میں سمجھا جاتا ہے،

یہ ہو کہ ہر شے خدا میں نظر آتی ہے،

ف۔ ہاں اس مسئلہ کو میں سمجھنا چاہتا ہوں ذرا تشریح تو فرمائیے،

۱۔ انکا قول یہ ہو کہ روح بوجہ غیر مادی ہونے کے موجودات مادی کے براہ راست ادراک کرتے
نا قابل ہو۔ اسلئے لامحالہ وہ ہستی ایزدی کی وساطت سے ادراک کرتی ہو، جو چونکہ خود روحانی ہوا اسلئے
روح کے ادراک میں براہ راست آ بھی جاتی ہو، اس کے علاوہ ذات خالق میں تمام مخلوق کے تناسب
قویٰ موجود ہیں، اور نفس بدرکہ اسی جو ہر زندگی کا زلہ رہا ہو، اسلئے اس میں بھی لازمی طور پر چلا شائے
کائنات کے ادراک کی قابلیت آگئی ہے،

ف۔ میں نہیں سمجھا کہ تصورات جو تاثر ایک مجہول وغیر عامل چیز ہیں، کیونکہ اس ذات باری کا
جو ہر با جزو ہو سکتے ہیں، جو ایک ہستی لطیف، فعال و ناقابل تجزی ہو، اس نظریہ پر مبسوط اعتراضات
وارد ہوتے ہیں، لیکن میں اتنے ہی کہنے پر قناعت کرتا ہوں کہ جو جو احتمالات عام خیال کی بنا پر چسکی
رو سے کائنات کا وجود نفس بدرکہ سے خارج و غیر متعلق ہو لازم آتے ہیں، وہ سب کے سب اس عقیدہ
بھی لازم آتے ہیں، اور ان کے علاوہ اس میں ایک مزید نقص یہ ہو کہ اس کے بموجب کائنات مادی کا وجود عبث
و لاحاصل ٹھہر جاتا ہو ذرا خیال تو فرمائیے کہ ذات باری سے متعلق یہ کتنا بڑا نقص ہو کہ اُس نے سارے
عالم کو بیکار و عبث پیدا کیا، درآخا لیکہ کائنات کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے کی لاحاصل تخلیق یا کسی شے
کی تخلیق میں بجائے ممکن اعلیٰ آسان طریقوں کے دشوار و پیچیدہ وسایط کی وساطت ہی اس کی
تتقیص کے لئے کافی ہے،

۱۔ تو کیا آپ اس رائے کے منکر ہیں کہ ہم ہر شے خدا میں دیکھتے ہیں، میں تو سمجھتا تھا کہ آپ کا
بھی کچھ ایسا ہی خیال ہے،

ف۔ دنیا میں رائے تو سبھی رکھتے ہیں، لیکن غور و فکر سے کام لینے والے شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں

اسی لیے خیالات میں اس قدر گڑبڑ اور انتشار واقع ہوتا ہے، اور اس بنا پر یہ امر مطلق حیرت انگیز نہیں کہ جو خیالات حقیقتہً باہم متضاد ہیں وہ عام لوگوں کے نزدیک ایک سمجھ لیے جائیں، چنانچہ مجھے یہ سن کر مطلق تعجب نہوگا کہ مجھے ادراک میں لائش کو متحد خیال سمجھ لیا جائے حالانکہ میرے اور اسکے خیالات میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ اپنے فلسفہ کی عمارت تصورات کلیہ مجرودہ پر قائم کرتا ہے، میں سرے سے اسکا منکر ہوں، وہ ایک بالکل مستقل بالذات عالم خارج کا قائل ہے، مجھے اس سے انکار ہے، وہ یہ کہتا ہے کہ اس فریب دیتے ہیں اور اجسام کی حقیقی شکل و صورت کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا، مجھے ان میں سے کوئی غصہ تسلیم نہیں، غرض یہ کہ میرے اسکے بعد المشرقین ہو، بے شبہہ نخیل مقدس کے اس ارشاد پر میرا ایمان ہے کہ ”خدا میں ہم رہتے ہیں اور اپنا وجود رکھتے ہیں“ لیکن ہر شے کو جو ہر بانی میں دیکھنا دوسری بات ہے اور اس سے مجھے قطعی اختلاف ہے، میں اپنے مسلک کو مختصر ایون بیان کر سکتا ہوں یہ مسلم ہے کہ میرے مدرکات محض میرے تصورات ہیں، اور تصور کا وجود ذہن ہی میں ہونا ممکن ہے، یہ بھی مسلم ہے کہ میں اپنے مدرکات کا خالق نہیں، اُنکا وجود میرے وجود پر منحصر نہیں، یہ میرے نفس کے فنا ہو جانے سے فنا نہیں ہو سکتے، اور نہ میں اس پر قادر ہو سکتا ہوں کہ اپنے حسب ارادہ و مرضی جب اور جو تصور چاہوں پیدا کر لوں، اس سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تصورات کسی بالاتر نفس مدرکہ میں موجود ہیں جو انکو میرے نفس میں لانے پر قادر و متصرف ہے، میرا دعویٰ ہے کہ جو چیزیں براہ راست ادراک میں آتی ہیں، وہی تصورات ہیں خواہ انھیں کسی نام سے موسوم کیا جائے، اور ظاہر ہے کہ تصورات وحیات کا مستقر نفس ہی ہو سکتا ہے، یا آپکے خیال میں یہ آ سکتا ہے کہ تصورات کا وجود نفس یا روح کے مستقر کے علاوہ بھی کہیں

بیونا ممکن ہے؟

۱۔ نہیں یہ تو کسی کے خیال میں نہیں آسکتا۔

ن۔ لیکن اسکے مقابلہ میں یہ باسانی ہر شخص کے خیال میں آسکتا ہے کہ تصورات کا وجود روح ہی میں اور روح ہی سے ہوتا ہے، درحقیقت ہمیں ہر وقت اسکا ذاتی تجربہ ہوتا رہتا ہے، اسلئے کہ مثلاً تصورات ہمیں علم ہوتا ہے رہتا ہے، اور جب ہم ہی چاہتے ہیں اپنی قوت ارادی کے مدد سے انہیں ہر قسم کا تنوع پیدا کر لیتے ہیں، اور اپنے متخیلہ کے سامنے لے آتے ہیں، گو یہ ضرور ہے کہ یہ متخیلہ کے پیدا کردہ تصورات یا اشیاء خیالی اسقدر واضح، روشن، دیرپا، وقوی نہیں ہوتے جتنے حواس کے پیدا کردہ تصورات یعنی اشیاء حقیقی، اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی نفس مجرد ضرور موجود ہے، جو ہم میں ہر لحظہ و ہر آن یہ تصورات و ادراکات پیدا کرتا رہتا ہے، اور ان تصورات میں تنوع، نظم و ترتیب قائم ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انکا خالق، حکیم کل، قادر مطلق، وغیرہ مخفی ہو، میرے مفہوم میں آپ کو غلط فہمی نہ ہو، دیکھیے میں یہ نہیں کہتا کہ میں موجودات کا ادراک اس حیثیت سے کرتا ہوں کہ وہ جوہر ذات خالق ہیں، یہ دعویٰ میری فہم سے بالاتر ہے، میں صرف اسکا مدعی ہوں کہ موجودات مدبر کا علم ہماری قوت فہم کے ذریعہ سے ہوتا ہے، اور انکی آفرینش ایک روح مطلق کے علاوہ سے ہوتی ہے، کیا آپکے نزدیک یہ دعویٰ بدیہی الثبوت نہیں؟ کیا آپکے نزدیک اس دعویٰ میں اس سے ایک ذرہ بھی زائد ہے، جسکی تصدیق ہمیں مطالعہ باطن کی طرف رجوع کرنے سے ہرقت ہوتی رہتی ہے؟

(۹) ۱۔ میں آپ کا منشاء خوب سمجھ گیا، میں تسلیم کرتا ہوں کہ آپ وجود باری کا جو ثبوت دے رہے ہیں وہ جقدر حیرت انگیز ہے اسی قدر بدیہی بھی ہے، لیکن خدا کا وجود وہ طور موجودات کی علت اولیٰ کے تسلیم کرنے کے باوجود کیا یہ ممکن نہیں کہ ارواح و تصورات کے علاوہ کائنات میں ایک تیسری

شے کا بھی وجود ہو، کیا تصورات کے لئے ایک سبب اضافی علت قریب کا ہونا ممکن نہیں؟ اور اس کا نام مادہ ہے،

ف - ایک ہی بات کی کہانت تک تکرار کیے جاؤں، خیر ایک بار پھر سہی، آپ یہ تو تسلیم ہی کر چکے ہیں کہ جو چیزیں براہ راست جو اس سے دریافت ہوتی ہیں، ان کا وجود خارجی (یعنی نفس سے خارج) نہیں ہوتا، اور یہ بھی مسلم ہو چکا ہے کہ جو شے جو اس سے دریافت ہوتی ہے، وہ براہ راست ہی دریافت ہوتی ہے، اس لئے مدرکات و محسوسات میں سے کوئی شے ایسی نہیں جو وجود خارجی رکھتی ہو، اور اگر بقول آپ کے مادہ کا وجود خارجی ہو تو لامحالہ وہ ایسی شے ہوگی جو جو اس سے نہیں بلکہ عقل سے دریافت ہوتی ہوگی، مشاہدہ سے نہیں بلکہ استدلال سے معلوم ہوتی ہوگی،

۱۔ بیشک۔

ف - تو اب خدا را فرمائیے کہ وجود مادہ پر کیا استدلال آپ پیش کرتے ہیں!

۱۔ دلیل یہ ہو کہ میرے ذہن میں سیکڑوں طرح کے تصورات پیدا ہوتے رہتے ہیں جنکی علت میں خود نہیں ہوتا یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ خود بھی اپنی علت نہیں ہوتے، نہ ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں، اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ بلا علت خود بخود پیدا ہو گئے ہوں، اس لئے کہ بالکل غیر فعال غیر مختار و عارضی ہوتے ہیں، اس سے معلوم یہ ہوا کہ انکی کوئی خارجی علت ضرور ہوگی، یعنی نفس و تصور و دنوں کے علاوہ رہا یہ کہ اس علت کی تفصیلی ماہیت کیا ہے، سو اس سے میں خود بھی واقف نہیں تاہم اسکے وجود سے انکار نہیں ہو سکتا، اور اسی علت تصورات کا نام میں مادہ رکھتا ہوں،

ف - اچھا پہلے یہ تو فرمائیے کہ ہر زبان میں ہر لفظ کے کچھ معنی مقرر ہوتے ہیں، یا اپنی ہر شخص مجاز ہے کہ جس لفظ کے جو معنی چاہے پہلے فرض کیجیے کہ ایک سیاح یہ بیان کرے کہ فلان ملک میں لوگ آگ پر بغیر کسی گزند کے گزر جاتے ہیں، اور اپنے ذہن میں آگ کے معنی پانی کے لے یا یہ کہے کہ فلان

ملک میں درخت اپنے دو بیرون پر حرکت کرتے ہیں، اور درخت سے انسان مراد ہے، تو آپکا اسکے
اس طرز عمل کے متعلق کیا خیال ہوگا؟

۱۔ یہی ہوگا کہ نہایت جمل ہو، ہر زبان میں ایک مستقل و متعارف لغت ہوتا ہو، جو شخص
اس سے ہٹ کر الفاظ کے نئے معنی تراشتا ہو، وہ یقیناً زبان کا غلط استعمال کرتا ہو، جس سے سوا
اسکے کہ محض لفظی نزاعات میں اضافہ ہوا اور کوئی فائدہ نہیں،

۲۔ اب یہ فرمائیے کہ عام بول چال میں مادہ کا کیا مفہوم ہے؟ یہی نہ کہ وہ ایک ہی امتداد
ٹھوس، حرکت پذیر بے شعور و غیر فعال جسم ہو، یا کچھ اور؟
۱۔ بالکل یہی،

۲۔ مگر اسی ہستی کے وجود کا عدم امکان بخوبی ثابت ہو چکا ہو، اور بغرض محال ایسی ہستی ہو
ہو بھی تو جو شے غیر فعال ہو وہ سبب کیونکر بن سکتی ہو؟ اور جو شے بے شعور ہو وہ شعور کیونکر پیدا کر سکتی ہو؟
یہ بے شبہ ممکن ہو کہ آپ لغت عام کے خلاف مادہ کے ایک نئے معنی لین، اور یہ دعویٰ کریں کہ وہ
ایک غیر متد، صاحب شعور و فعال ہستی ہو، لیکن ابھی آپ خود ہی اس لغت آفرینی کو نہایت
جمل قرار دیکھتے ہیں، آپ جس حد تک مظاہر فطرت کے مطالعہ سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ کوئی ہکا
سبب بھی ہو، میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ اس علت کو مادہ کے لقب سے موسوم
کرنے لگتے ہیں تو ہماری آپکی راہیں جدا ہو جاتی ہیں،

(۱۰) ۱۔ ایک حد تک آپکا فرمانا بجا ہو، لیکن آپ غالباً میرا مفہوم پوری طرح نہیں سمجھے، میں
اسکا ہرگز منکر نہیں، کہ خدا یا روح مطلق کائنات کی علت اولیٰ ہو، میں صرف یہ کہتا ہوں کہ اس سے
نیچے اتر کر ایک اضافی و قریبی حیثیت سے مادہ کو بھی علت کائنات کہہ سکتے ہیں کہ یہ آفرینش تصور
میں معین ہوتا ہو، ارادہ یا قوت روحانی کی بنا پر نہیں بلکہ اس قوت سے جو ملوہ کے ساتھ مخصوص ہو

یعنی حرکت،

ف - میں دیکھتا ہوں کہ آپ بار بار اسی ابتدائی مغالطہ میں پھنس جاتے ہیں یعنی حرکت پذیر اور (اس لئے) ممتد جسم کے وجود خارجی کے قائل ہو جاتے ہیں، حالانکہ اسکا بطلان پہلی صحبت میں پوری وضاحت و قطعیت کے ساتھ ہو چکا ہو، معاذ اللہ کیا آپ یہ چاہتے ہیں کہ آپ اپنے مسلمات سے بار بار مخرف ہوتے رہیں، اور میں ہر مرتبہ از سر نو اپنی کھپلی تقریروں کا اعادہ کرتا رہوں؟ خیر کھپلی گفتگوؤں سے قطع نظر کر کے میں آپ سے یہ دریافت کرتا ہوں کہ آیا تصورات ممتد غیر فعال و غیر عامل ہیں یا نہیں؟

۱ - یقیناً ہیں،

ف - اور اعراض محسوسہ؟ یہ تصورات ہی ہیں یا کچھ اور؟

۱ - یقیناً تصورات ہیں اسکا کتنی مرتبہ اقبال کرائیگا؟

ف - حرکت کا شمار اعراض محسوسہ میں ہے؟

۱ - ضرور ہے،

ف - تو لازم آیا کہ حرکت بھی غیر عامل و غیر فعال ہے،

۱ - ہاں اس سے تو یہی لازم آتا ہو، اور واقعہ بھی یہی ہو کہ جب میں انگلی کو حرکت دیتا

ہوں تو وہ خود بالکل ایک فعال حیثیت رکھتی ہو، اس میں حرکت ہونا میرے ارادہ کا نتیجہ ہے جو عامل ہے،

ف - اب پہلے تو یہ فرمائیے کہ جب حرکت کی محض فعال حیثیت رہ گئی تو کیا آپ کے خیال میں

بجز ارادہ کے اور کسی شے کی حیثیت فاعلی ہو سکتی ہو؟ اور اگر نہیں ہو سکتی ہو تو پھر اسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنا بے معنی ہو یا نہیں؟ پھر یہ فرمائیے کہ ان مقدمات کو تسلیم کر لینے کے بعد روح کے

علاوہ کسی اور شے کی جانب علت فاعلی ہونے کا انتساب کرنا محال و بے معنی ہی یا نہیں؟

(۱۱) ا۔ خیر اس مسئلہ کو جانے دیجئے، لیکن اگر مادہ علت کی حیثیت نہ بھی رکھتا ہو، تاہم یہ تسلیم کرنے میں کیا عذر ہو سکتا ہو کہ وہ ایک لہ ہو جو فاعل حقیقی کو آفرینش تصورات میں معین ہو رہا ہے،
 ف۔ یہ آ لہ ہو تو اسکی شکل قطع کیا ہو؟ اس میں کتنی کمائیاں ہیں؟ کتنے پیٹے ہیں؟ کس طرح حرکت کرتا ہو، ذرا انکی تفصیل توارشاد ہو،

ا۔ یہ تو میں نہیں بتا سکتا، یہ آ لہ ایسا ہو جسکے اعراض وجوہ و دونوں نامعلوم ہیں،
 ف۔ تو گویا یہ ایسی شے ہو جسکے اجزا نامعلوم ہیں، جسکی شکل نامعلوم ہو، اور جسکی حرکت نامعلوم ہو
 ا۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ شکل و حرکت دونوں سے معری ہو، اسلئے کہ یہ میں تسلیم کر چکا ہوں
 کہ جو ہر حاس کسی حالت میں اعراض محسوسہ کا حامل نہیں ہو سکتا،
 ف۔ مگر ایسے آ لہ کا تصور آپکے ذہن میں پیدا ہوتا ہو جو جملہ اعراض محسوسہ یا تنک کہ استدلال سے بھی معری ہو،

ا۔ ہاں اسکا تصور تو واقعی میرے دماغ میں نہیں آیا،
 ف۔ پھر آپ کس دلیل سے اس نامعلوم و ناقابل تصور ہستی مفروضہ کا وجود تسلیم کرتے ہیں؟ کیا آپکے خیال میں خدا اس سے بے نیاز ہو کر پورا صاحب قدرت نہیں رہتا؟ یا جب آپ اپنے ذہن میں کوئی تصور قائم کرتے ہیں تو اسکی وساطت و اعانت کو ذاتی طور پر محسوس کرتے ہیں؟
 ا۔ آپ ہر دفعہ مجھی سے دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں، خود آپکے پاس اس کے انکار کی کیا دلیل ہے،

ف۔ میرے پاس انکار کے لئے یہ دلیل کافی ہو کہ اسکے اثبات کی کوئی دلیل موجود نہیں،
 آپ خیر دلیل ترکیب پیش کریں گے، غضب تو یہ ہو کہ جس شے کے وجود کا دعویٰ کرتے ہیں، اسکی بابت

یہ تک نہیں بتاتے کہ وہ ہو کیا، اور خود تسلیم کرتے ہیں کہ اسکی بابت ذہن میں کوئی تصور ہی نہیں
خدا را غور کیجئے کہ یہ کسی فلسفی، نہیں بلکہ کسی صحیح الحواس انسان کے شایان ہو، کہ وہ کسی شے کے وجود
کا تو مدعی ہو لیکن یہ مطلق نہ بیان کر سکے کہ وہ کیا ہو، اور اسکا علم کیونکر ہوا؟

(۱۲) ۱۔ ذرا ٹھہریئے۔ میں جو مادہ کو آہ قرار دیتا ہوں اور پھر اسکے اوصاف و خواص نہیں
بیان کر سکتا تو اسکے یہ معنی نہیں کہ میرے ذہن میں مطلق اسکا تصور نہیں پیدا ہوتا، میرا مطلب
صرف اسقدر ہے کہ اس آہ کی کوئی مخصوص و متعین شکل تو میرے ذہن میں نہیں آتی، لیکن ایک
عام آہ کا جو تصور ہو سکتا ہو وہ میرے ذہن میں اسکے متعلق ہے،

ف۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ علت سے علیحدہ ہو کر اس آہ محض کا عام تصور بھی صفات
ربانی کے منافی ہو، تو؟

۱۔ اگر یہ ثابت ہو جائے تو میں فوراً اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جاؤنگا،

ف۔ آہ کے تصور عام سے کبکی کیا مراد ہے؟

۱۔ وہ خصائص جو تمام آلات میں مشترک ہیں انکا تصور،

ف۔ تمام آلات میں تو جو شے مشترک ہو وہ یہ ہو کہ انکا استعمال صرف اسی حالت میں ہوتا ہو
جب تنہا ہماری قوت ارادی سے کام نہیں چلتا، میں اپنی انگلی کو حرکت دینے میں کبھی بھی آہ کی
مدد نہیں لیتا، اسلئے کہ اسکے لئے ارادہ کافی ہو، لیکن اگر کسی درخت کو جڑ سے اکھاڑنا یا کسی چٹان کو
اسکی جگہ سے ہٹانا مقصود ہو تو بے شبہ کسی آہ کی مدد لینا پڑیگی، کیا آپ اس تجربہ کے خلاف کوئی
ایسی مثال دے سکتے ہیں جس میں فاعل کی قوت ارادی کے کافی ہونیکے باوجود بھی کسی آہ سے کام
لیا گیا ہو،

۱۔ ایسی تو کوئی مثال نہیں ملتی۔

ف - پھر آپ کس بنا پر یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ ذات جو قادر مطلق ہے وہ ذات جو فعال رہا پریدگی پوری مصداق ہو، کسی آلہ کی وساطت کی محتاج ہوگی، اور اگر محتاج نہیں ہو تو بلا ضرورت اس کے استعمال سے کیا حاصل؟ اس لحاظ سے میرے خیال میں آپ کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ آلہ کی وساطت حتمی کی قدرت کا ملہ کے تخیل کے منافی ہے، اب آپ کو حسب وعدہ اپنے دعویٰ سے دست بردار ہو جانا چاہیے،

۱۔ ہاں اسکا جہتہ جواب تو واقعی مجھے نہیں سوچتا،

ف - میرے نزدیک صداقت جہاں کہیں بھی نظر آجائے، اُسے قبول کرنے کے لیے تیار ہو جانا چاہیے، اسمین شبہ نہیں کہ ہم سب آلات کو کام میں لاتے ہیں، مگر کیوں محض اسلئے کہ ہماری قوتیں ناقص ہیں، آلات کا استعمال صریحاً اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ فاعل قادر مطلق نہیں، اور اسے اپنے مقاصد کے حصول کے لیے وسایط و آلات تلاش کرنا ہوتے ہیں، جس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ جو فاعل اولیٰ ہے، اُسے کسی آلہ یا واسطہ کی حاجت نہیں ہو سکتی، اس قادر مطلق کی شان کا یہ عین اقتضا ہے کہ جو نہی وہ کوئی ارادہ کرتا ہو، معاً اسکا نفاذ بھی ہو جاتا ہے، اُسے کسی آلہ سے استعانت کی حاجت نہیں، اور یہ آلات جو انسان کو مدد دیتے ہیں، تو وہ بھی اس حیثیت سے نہیں کہ انہیں بذات خود کوئی قوت عالمہ موجود ہے، بلکہ محض اسلئے کہ قانون فطرت نے انہیں یوں ہی ڈھال دیا ہے، اور ان میں یہ قوت اسی علت لعل نے ودیعت کر رکھی ہے جو خود ہر طرح کے نقص وضعف سے بتراد منتر ہے،

(۱۳) ۱۔ اچھا میں اب اس دعوے سے دست بردار ہوتا ہوں کہ مادہ کوئی آلہ ہے لیکن اُسکا یہ مطلب نہیں کہ میں نفس مادہ کے وجود کا منکر ہوا جاتا ہوں، اسلئے کہ ممکن ہے کہ مادہ کی حیثیت ایک محل یا موقع کی ہو،

ف۔ معاذ اللہ! آپ کتنی باتیں بدل چکے ہیں، مگر اب بھی مادہ کے عدم کا اقرار نہیں کرنا چاہتے تو اعد مناظرہ کے رو سے مجھے پورا حق حاصل ہو کہ آپ پر سخت گرفت کروں، لیکن خیر، میں یہ نہیں چاہتا، میں صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ جب آپ مادہ کا علت نہونا تسلیم کر چکے تو اس سے آپ کی مراد کیا ہو کہ وہ محل ہو، اور پھر محل کا مفہوم سمجھانے کے بعد یہ بھی ارشاد ہو کہ مادہ کو محل تصورات تسلیم کرنے کی دلیل کیا ہے؟

۱۔ آپ کے پہلے سوال کا تو یہ جواب ہو کہ محل سے میری مراد ایک بے شعور و غیر فعال ہستی ہو، جسکی موجودگی میں خدا ہمارے نفوس میں تصورات کو خلق کرتا ہے،

ف۔ اور اس غیر حاس و غیر فعال ہستی کی ماہیت؟

۱۔ ماہیت کا مجھے علم نہیں،

ف۔ اچھا، اب میرے دوسرے سوال کا جواب دیجیئے، یعنی اس محمول ماہیت بے شعور و غیر فعال ہستی کے وجود پر دلیل کیا ہے؟

۱۔ جب ہم یہ پاتے ہیں کہ یہ تصورات ہمارے ذہن میں ایک خاص نظم و ترتیب کے ساتھ پیدا ہوتے ہیں تو قدرۃ خیال پیدا ہوتا ہو کہ انکی آفرینش کے کچھ متعین و مرتب مواقع ہیں،

ف۔ آپ اسے تسلیم کرتے ہیں کہ تصورات کی خالق صرف ذات باری ہو جو انھیں ان مواقع پر خلق کرتی ہے،

۱۔ جی۔

ف۔ تو یہ چیزیں جو خدا کے سامنے موجود ہیں، خدا انکا ادراک بھی کرتا ہوگا،

۱۔ ظاہر ہو، ورنہ وہ اسکے لئے محل فعل ہی کیوں ہوں،

ف۔ اس قول پر بیسیوں اعتراضات وارد ہوتے ہیں، اُن سے قطع نظر کر کے کیا سلسلہ

تصورات کی ترتیب و خوش نظمی کو حل کرینکے لیے محض ذات باری کی حکمت بالغہ و صنعت کاملہ
 ناکافی ہو؟ کیا یہ فرض کرنے سے اس قادر مطلق و حکیم کل کی توہین لازم نہیں آتی کہ وہ
 جب عمل کا ارادہ کرتا ہو تو ایک بے شعور ہستی اُسے متاثر کرتی اور اُسے خوش سلیقگی سکھاتی ہو؟
 اور پھر اگر آپکے مزعومات تسلیم بھی کر لیے جائیں، تو حاصل؛ یہ سمجھنا پھر بھی دشوار رہیگا کہ جو چیزیں
 ذات باری کے ادراک میں آچکی ہیں، بلکہ اسکے لیے مواقع تکوین تصورات کا کام دیکھی ہیں،
 کیونکر انکا بالکل مستقل و قائم بالذات وجود خارجی تسلیم کیا جاسکتا ہے؟

۱۔ ہاں اب تو یہ موقع و محل کی تاویل بھی عمل معلوم ہوتی ہو، میں اعتراف کرتا ہوں کہ اب
 کوئی جواب میرے خیال میں نہیں آتا،

ف۔ اب آپ کو خود یہ نظر آگیا ہوگا کہ وجود مادی کی اتنی مختلف تعبیریں کر کے آپ ایسی شے
 کے وجود کو فرض کر رہے تھے، جسکی بابت نہ یہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہو؟ نہ یہ کہ کیونکر ہے؟

(۱۴) ۱۔ میں اتنا ضرور کہوں گا کہ مجھے خود اب اپنے گذشتہ دعاوی متزلزل نظر آنے لگے ہیں،

تاہم میرا یہ یقین زائل نہیں ہوا ہو کہ مادہ کا وجود ہو ضرور،

ف۔ اگر مادہ موجود ہو تو آپ کو اسکا علم کیونکر ہو؟ ظاہر ہو کہ وہی طرح ہو سکتا ہو براہ راست

یا بالواسطہ، اگر براہ راست ہو تو فرمائیے کہ حواس میں سے کسکے ذریعہ سے ہوتا ہو، اور اگر

بالواسطہ ہو تو کس استدلال کی بنا پر؟ یہ سوالات تو مادہ کے علم ادراک سے متعلق تھے، اب

رہا مادہ بذات خود، تو فرمائیے کہ وہ کیا ہو؟ کوئی قابل ادراک شے ہو، جو ہر ہو، علت ہو، آلہ ہو یا موقع

ہو؟ آپ انہیں سے ہر شق اختیار کر چکے ہیں، اور ہر شق کا بطلان ہو چکا ہو، جسے خود آپ بھی

تسلیم کر چکے ہیں، اب اگر کوئی نئی صورت ذہن میں آئی ہو تو میں اُسے بھی بخوشی سننے کے لیے تیار ہوں،

۱۔ مجھے ان شقوں کے متعلق جو کچھ کہنا تھا، کہ چکا، اب نہیں جانتا اور کیا کہوں،
 (۱۵) ت۔ لیکن بائیمہ مادہ کے وجود سے انکار کر نیکو اب بھی دل نہیں چاہتا دیکھیے میں
 اسکی ایک سان تدبیر بیان کرتا ہوں، یہ مان لیجیے کہ مادہ کا وجود ہو، مگر یہ فرمائیے کہ آپ کو اسکا
 علم کیونکر ہوتا ہو اور اگر نہیں موجود ہو تو بھی یہ دیکھیے کہ آپکے تمام تصورات بدستور قائم رہتے
 ہیں یا نہیں؟ یعنی اسکا وجود نہ فرض کرنے سے آپکے تصورات متعلقہ کائنات میں کوئی
 تغیر تو نہیں ہوتا؟

۱۔ یہ تو مجھے بالکل تسلیم ہو کہ مادہ اگر نہیں ہو تو بھی ہمارے مدرکات و تصورات بدستور
 یہی رہیں گے جو اسوقت ہیں، یہ بھی میرے سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر مادہ ہو تو ہمیں اسکا ادراک
 کیونکر ہوتا ہو؟ اور آپ نے میرے پیش کردہ جملہ تعبیرات مادہ کی جو تردید کی ہیں اسکا بھی قائل ہو گیا،
 لیکن باوجود ان سب اعتراضات کے میرے ذہن سے یہ خیال کسی طرح نہیں زائل ہوتا کہ کسی
 نہ کسی معنی میں مادہ کا وجود ہو ضرور، گو اسکی ماہیت میں نہ بیان کر سکوں،

ت۔ خیر یہ تو میرا سوال نہیں ہو کہ آپ ایک نامعلوم شے کی ماہیت کی کوئی جامع و مانع
 تعریف میرے سامنے پیش کریں، میرا سوال صرف اسقدر ہو کہ اگر وہ جو ہر ہو تو کیا کسی جو ہر کا
 اعراض و صفات سے معری ہونا ممکن ہو اور اگر اس میں اعراض و صفات ہیں تو ارشاد ہو کہ وہ
 کیا کیا ہیں؟ یہ بھی نہ سہی تو کم از کم اتنا تو معلوم ہو کہ اس سے کیا مراد ہو کہ مادہ انکا حامل ہو؟

(۱۶) ۱۔ ان پہلوؤں پر تو کافی گفتگو ہو چکی ہو، اور اب کوئی کہنے والی بات باقی نہیں رہی،
 آپکے مزید استفسارات کے جواب میں میری گزارش ہو کہ اب میں مادہ کو نہ جو ہر سمجھتا ہوں نہ عرض
 نہ ہستی ذی شعور نہ ذی امتداد، نہ علت نہ آلہ، نہ محل، بلکہ ان سب سے الگ ایک مجہول ماہیت
 شے سمجھتا ہوں،

ف۔ تو گویا آپ مادہ کو ہستی محض کا مرادف قرار دے رہے ہیں،

۱۔ صرف اس اضافہ کے ساتھ کہ وہ تمام مختصات جزئی اعراض و صفات سے پاک ہو،

ف۔ اس نامعلوم الما ہست مادہ کا وجود ہو کس مقام پر؟

۱۔ کیا خوب! آپ اچھی گرفت کرنا چاہتے ہیں، یعنی اگر مین کہدوں کہ فضا مین ہو تو آپ

فوراً یہ ثابت کر دینگے کہ اس کا وجود محض ذہنی ہو، کیونکہ مکان و فضا کا وجود محض ذہنی ہونا،

مسلم ہو چکا ہو، لیکن مجھے اپنی ناواقفیت کے اظہار مین کوئی باک نہیں، مین صاف صاف

کہتا ہوں کہ مجھے اسکی مقامیت کی کوئی خبر نہیں، صرف اتنا جانتا ہوں کہ فضا مین موجود نہیں

ہو، آپ کے لئے یہی منفی جواب کافی ہو، اور آئندہ مادہ سے متعلق آپکے ہر سوال کا جواب

سلبی ہوگا،

ف۔ اچھا، آپ اسکی جگہ نہیں بتاتے ہیں نہ سہی، یہ تو فرمائیے کہ اسکی موجودگی کی شکل

کیا ہو، اور اسکے وجود سے مراد کیا ہے؟

۱۔ وہ نہ ذمی شعور ہو نہ فعال، نہ مدرک ہو، نہ مدرک،

ف۔ آخر اس مین کوئی صفت ایجابی ہے،

۱۔ کامل غور کے بعد مین کہہ سکتا ہوں کہ میرے علم مین اس مین کوئی صفت ایجابی نہیں

مجھے اپنی لاعلمی کے اظہار مین ذرا شرم نہیں، مین مطلق نہیں جانتا کہ اسکے وجود سے کیا مراد ہو

اور اسکے وجود کی کیا شکل ہے،

ف۔ خیر آپ اپنی اسی روش پر قائم رہیے، اور دیانت کے ساتھ مجھے یہ بتایے کہ آپ

ہستی مجرد کا کوئی تصور اپنے ذہن مین پیدا کر سکتے ہیں، یعنی ایسی ہستی جو تاثر ذی جسم و شعور

ہستیوں سے بالکل الگ ہو،

۱۔ روبرو توقف کے بعد، نہیں، مجھے اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ہستی محض کا کوئی تصور میرے ذہن میں نہیں پیدا ہو سکتا، پہلے میرا خیال تھا کہ ایک لطیف سا تصور ہستی مطلق کا ہو سکتا ہو لیکن اب مزید غور کے بعد معلوم ہوا کہ نہیں ہو سکتا، میں اپنے منفی جوابات کے پرمصلحت اصول پر قائم ہوں، اور صاف کہتا ہوں کہ مادہ سے متعلق مجھے نہ اسکی ”کہان“ سے واقفیت ہے نہ ”کیونکر“ سے نہ ”کیا“ سے نہ کسی اور شے سے ہے،

ن۔ مطلب یہ کہ جب آپ وجود مادہ کا دعویٰ کرتے ہیں تو آپکے ذہن میں اسکا کوئی تصور نہیں ہوتا،

۱۔ مطلق نہیں،

(۱۷) ن۔ تو گویا آپکی ساری تقریر کا حاصل یہ نکلا کہ پہلے وجود مادہ کی بنا پر حرکات کا وجود خارجی قرار پایا، پھر انھیں اصل ٹھرایا گیا، اسکے بعد علت، پھر آلہ، بعد ازان موقع، یہاں تک کہ آخرین ہستی مطلق کی نوبت آئی، جو لاشے کی مراد نہ تھی، یعنی مادہ خود آپ ہی کے مسلمات کی رُو سے لاشے کا مراد ثابت ہوا، میں نے آپکی تقریر کا یہ خلاصہ کچھ غلط تو نہیں بیان کیا؟

۱۔ جو کچھ بھی ہو، میں اس پر قائم ہوں کہ کسی شے کا تصور میں نہ آ سکتا اسکی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ شے موجود بھی نہیں ہے

ن۔ آپ کا قول اس حد تک تو بالکل درست ہے کہ اگر کوئی شے براہ راست ہمارے ادراک میں نہ آئے، لیکن اسکی علت، معلول، یا کوئی اور علامت موجود ہو تو قطعاً ہمیں اس شے کے وجود کا یقین کر لینا چاہیے، اور ایسی شے کے وجود سے محض اس بنا پر انکار کرنا کہ وہ براہ راست ہمارے علم میں نہیں آئی، جو ہر سٹا دھری ہو، یہاں تک میں آپ سے متفق ہوں، لیکن جب آپ

ایسی شے کے وجود کے مدعی ہوتے ہیں، جسکا نہ عقل سے ثبوت ملتا ہو، نہ وحی سے جو ہمارے ادراک میں بلا واسطہ و بالواسطہ کسی طرح نہیں آتی، جو نہ مدرک ہو نہ مدرک، نہ رُوح ہو، نہ تصور اور جسکا صاف و واضح کیا معنی، کوئی دُھندلا سا تصور بھی ذہن میں نہیں پیدا ہوتا، تو کیا اس سے یہی نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ شے موجود نہیں بلکہ یہ کہ آپ ایک ایسا ہم بول رہے ہیں جسکا کوئی مستی نہیں، ایک ایسا لفظ استعمال کر رہے ہیں، جسکا نہ کوئی معنی ہو، اور نہ مفہوم، اور یہ آپ خود فیصلہ کر سکتے ہیں کہ محض لفظی گورکھ ہند کس سلوک کا مستحق ہے،

۱۔ صاف بات یہ ہو کہ گو آپ کے دلائل ناقابل تردید ہیں، تاہم اسے میرے دل پر وہ اثر نہیں پڑا جو کسی حقیقت کے اذعان کامل کے لئے ضروری ہو، میرے دل میں اب بھی اس نامعلوم الحال شے، مادہ کا خیال موجود ہے،

(۱۸) ف۔ لیکن یہ واضح رہے کہ اذعان کامل کے لئے کسی حقیقت کا محض مستدل ہونا کافی نہیں، بلکہ ایک اور شے کا شمول بھی ضروری ہو، کوئی شے کتنے ہی تیز و صاف روشنی میں رکھی ہوئی ہو لیکن اگر بصارت میں نقص ہو، یا آنکھ دوسری طرف متوجہ ہو تو وہ ہرگز پوری طرح نظر نہیں آسکتی، یہی حال ذہن بشری کا ہو، کسی حقیقت کے ثبوت میں کتنے ہی مضبوط مستحکم دلائل و شواہد موجود ہوں، لیکن اگر دل میں پہلے سے اس کے خلاف تعصب موجود ہو تو کیا اسے طبیعت قبول کر لگی؟ نہیں اس کے لئے ضرورت ہو وقت اور محنت کی، یعنی اسے ذہن کے سامنے بار بار پیش کیا جائے، اور طبیعت کو مختلف طریقوں پر اسے قبول کرنے کے لئے آمادہ کیا جاتا رہے۔ جب کہیں جا کر ذہن میں ایسی نامانوس حقیقت کی طرف سے اذعان کامل کی کیفیت پیدا ہونا ممکن ہو، میں بار بار کہ چکا ہوں، مگر ایک بار پھر کہنے کی ضرورت محسوس کرتا ہوں کہ ایک ایسی شے کے وجود کا دعویٰ کرنے میں جس کے متعلق نہ آپ کو یہ علم ہو کہ وہ کیا ہو، نہ یہ کہ کیونکر

ہو، اور نہ یہ کہ کس غرض کے لیے ہو، آپ حدود سے متجاوز ہو رہے ہیں، ایسے عمل دعوے کی نظیر کسی علم کسی فن کسی شعبہ حیات میں مل سکتی ہو؟ ایسے عمل دعوے کو عامی سے عامی بھی تسلیم کر سکتا ہو؟ آپ غالباً اب بھی کہے جائیں کہ مادہ کا وجود بہر حال ہو، خواہ اسکے مفہوم اور اسکی نوعیت وجود سے ہمیں واقفیت نہ ہو، لیکن مجھے اس پر اسٹپے اور زیادہ حیرت ہو کہ آپ بالکل بلاوجہ اس پر اڑے ہوئے ہیں، یعنی دُنیا کی کسی شے کا وجود، یا کوئی بات بھی تو وجود مادہ پر معلق نہیں، یا آپکے خیال میں اگر کوئی بات ایسی ہو تو اُسے بھی کہہ ڈالیے،

(۱۹) ۱۔ یہ تو ہو، خود حقیقت اشیاء باطل ہوئی جاتی ہو، اگر مادہ کا وجود نہ فرض کیا جائے، اب اس سے بڑھ کر آپ کیا چاہتے ہیں؟

ف۔ حقیقت اشیاء باطل ہوئی جاتی ہو، خوب! مگر یہ کونسی اشیاء ہیں، مدرکہ یا منصوبہ؟
۱۔ اشیاء مدرکہ،

ف۔ مثلاً یہ میرے ہاتھ کا دستار،

۱۔ ہاں، یہ یا کوئی سہی بھی شے جو جو اس سے محسوس ہو سکے،

ف۔ خیر اسی متعین مثال کو لیجیے، کیا یہ اُمور مجھے اسکی حقیقت کا یقین دلائیکے لئے کافی نہیں کہ میں اسے دیکھ رہا ہوں، چھو رہا ہوں اور پہنے ہوئے ہوں؟ اور اگر یہ کافی نہیں ہیں تو یہ فرمائیے کہ اس مرنی شے کی حقیقت کے یقین میں مجھے یہ فرض کر لینے سے کیونکر مدد مل سکتی ہو کہ ایک شے جو میرے لئے ناقابل مشاہدہ ہو، ایک نامعلوم نوعیت کے ساتھ ایک نامعلوم مقام پر (یا کسی مقام پر نہیں) موجود ہو؟ ایک ایسی شے کے وجود فرض کرنے سے جو قطعاً ناقابل لمس ہو، مجھے اس شے کی حقیقت تسلیم کرنے میں کیونکر مدد مل سکتی ہو، جو اسوقت واقعہ میں مس کر رہا ہوں؟ اور ایک رویت و لمس پر کیا موقوف ہو، کیونکر ایک قطعاً ناقابل ادراک شے

کا فرضی وجود، ایک مدرک شے کے وجود حقیقی کا یقین دلانے میں معین ہو سکتا ہو؟ پس آپ مجھے یہ سمجھا دیجئے تو میں آپ کا قائل ہو جاؤں،

(۲۰) ۱۔ میں اتنا ماننے کے لئے تو آب تیار ہو گیا کہ مادہ کا وجود نہایت بعید از قیاس ہو لیکن ابھی اسکے عدم امکان کا کوئی قطعی و صریح ثبوت مجھے نہیں ملا،

ف۔ اگر کسی شے کا امکان محض اسکے وجود کی کافی دلیل ہو تو کوہ زرد سنطار کا وجود بھی واقعی ہے،

۱۔ یہ سچ ہوتا ہم آپ کو اسکے امکان سے تو انکار نہیں، اور جو شے خارج از امکان نہیں ممکن ہو کہ اس کا وجود واقعی بھی ہو،

ف۔ میں تو اسکے امکان کا بھی منکر ہوں، اور میرا خیال ہو کہ آپ بھی اپنے ہی مسلمات کے رو سے اسکے عدم امکان کے قائل ہو چکے ہیں، عام طور پر مادہ کے یہی معنی سمجھے جاتے ہیں کہ وہ ایک ذمی امتداد، ٹھوس، تشکل، و حرکت پذیر جو ہر موجود فی الخالج ہو، اور کیا آپ ایسی شے کے عدم امکان کو بار بار تسلیم نہیں کر چکے ہیں؟

(۲۱) ۱۔ ہاں یہ تو میں تسلیم کر چکا ہوں، لیکن یہ لفظ مادہ کا صرف ایک مفہوم ہے،

ف۔ لیکن کیا عرف عام میں اسکے علاوہ کوئی اور صحیح مفہوم بھی ہو؟ اور اگر اس معنی میں وجود مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا تو اسکے نہر معنی میں ثابت ہو جائیگا، اسکے علاوہ اگر کوئی شخص ایک لفظ کے ہر مرتبہ نئے معنی لیا کرے تو اس سے استدلال کرنا ممکن کیونکر ہے؟

۱۔ مگر میرا خیال تھا کہ فلاسفہ عرف عام کی پابندی نہیں کرتے، انھیں عوام سے زیادہ اپنے الفاظ میں محتاط ہونا چاہیئے،

لہذا ایک سوچوں جانور جیسے ہماری زبان میں ہمارا، و عنقا،

ف۔ لیکن مادہ کے یہی معنی خود فلسفیوں کی اصطلاح میں بھی مسلم ہیں، اور اس سے قطع نظر کر کے آپ تو دوران گفتگو میں اس کے متعدد معانی لے چکے ہیں، اور جب جو معنی اختیار کرنے میں آپ کو سہولت نظر آئی، آپ نے اصول منطق و قواعد مناظرہ کو پس پشت ڈال کر بابتال انھیں اختیار کر لیا ہو، بلکہ بحث میں اس قدر طوالت بھی صرف اسی لئے پیدا ہوئی کہ آپ ہر دفعہ مادہ کا ایک نیا مفہوم پیش کرتے تھے، اور اس سے بڑھ کر اس کے عدم امکان کا اور کیا ثبوت ہو سکتا ہے کہ جتنے معانی آپ کے یا کسی کے دماغ میں پیدا ہو سکتے ہیں وہ سب فروغاً و اندراً ناممکن ثابت ہو چکے،

(۱۲۲)۔ لیکن میں نے سب سے آخرین اس کے جو غیر متعین و غیر واضح معنی لئے تھے، اس کے لحاظ سے اس کے عدم امکان کا ابھی کافی ثبوت نہیں ہوا،

ف۔ کسی شے کا عدم امکان کیونکر ثابت ہوتا ہے؟

۱۔ جب اس کے تعریف کے کلمات میں باہم تناقض واقع ہو،

ف۔ لیکن وہ اگر کلمات بے معنی ہوں، تو تصورات میں تناقض کیونکر ثابت کیا جاسکتا ہو؟

۱۔ اسکی کوئی صورت نہیں۔

ف۔ مگر آپ ابھی خود ہی اعتراف کر چکے ہیں کہ آپ نے آخرین جو مفہوم لیا تھا، وہ غیر متعین و غیر واضح تھا، یعنی اس کے کوئی معنی نہ تھے، پس بے معنی الفاظ کے درمیان کیونکر تناقض ثابت کیا جاسکتا ہو؟ یا مادہ کے نامعلوم مفہوم کا عدم امکان کیونکر دکھایا جاسکتا ہو؟ میرا فرض صرف یہ دکھانا تھا کہ آپ بے معنی لفظ بول رہے ہیں، اور اسے آپ خود تسلیم کر چکے، خلاصہ یہ کہ آپ نے جتنے مفہوم بدلے کہیں تو اس سے مادہ کا عدم امکان ثابت ہو گیا، اور کہیں آپ کے لفظ بے معنی رہے۔ اگر آپ کی تشفی اب بھی نہ ہوئی ہو، تو شوق سے فرمائیے،

(۲۳)۔ نہیں آب میں اعتراف کرتا ہوں، کہ آپ نے مادہ کا عدم امکان پوری طرح ثابت کر دیا ہے، اور میں نہیں جانتا کہ اب اسکے جواب میں کیا کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اپنے اس عقیدہ سے دست برداری کے ساتھ میں اپنے دوسرے محققات کی طرف سے بھی غیر مطمئن ہو گیا ہوں، اسلئے کہ وجود مادہ کے عقیدہ کو میں سب سے زیادہ قطعی و مستحکم سمجھتا تھا حالانکہ اب یہی سب سے زیادہ حمل نظر آ رہا ہے۔ خیر اب بہت کافی گفتگو ہو چکی، اب آج دن بھر میں انھیں مسائل پر غور کرتا رہوں گا، اور آپ سے کل صبح اسی وقت پھر یہیں ملاقات ہوگی،

ف۔ میں ضرور آؤں گا،



مکالمہ سوم

(۱) ف۔ فرمائیے جناب، کل دن بھر غور و فکر کر کے آپ کس نتیجہ پر پہنچے؟ رخصت ہوتے وقت

ہمارے آپکے جو مسائل طے پا گئے تھے، ان پر قائم رہے، یا انہیں کوئی خامی نظر آئی؟

۱۔ حضرت اہل یہ ہو کہ ہمارا سارا فلسفہ مہل ہو، آج ہم ایک خیال قائم کرتے

ہیں، کل وہی غلط ثابت ہو جاتا ہو، ساری عمر اسی اُدھیڑ بن، اسی اُلٹ پھیر کی نذر

ہو جاتی ہو، اور حاصل کچھ بھی نہیں ہوتا، بلکہ مین تو کہتا ہوں، کہ حاصل ہو سکتا ہی

نہیں، ہمارے قومی مین یہ قابلیت ہی نہیں، اور نہ ہمیں فطرت نے اس غرض سے پیدا

کیا ہو، کہ ہم عقل آرائی و تفلسف کو کام مین لائیں،

ف۔ کیا فرمایا! گویا آپکے نزدیک ہمارے علم مین کوئی چیز ہی نہیں آتی!

۱۔ بیشک جہاں تک حقیقت و ماہیت اشیاء کا تعلق ہو، کوئی شے ہمارے علم

مین نہیں آتی،

ف۔ تو آپکے خیال کے مطابق ہمیں آگ دہانی کا بھی علم نہیں ہوتا؟

۱۔ صرف اس قدر ہوتا ہو کہ آگ مین گرمی محسوس ہوتی ہو، اور پانی سیال معلوم

ہوتا ہو، لیکن یہ تو صرف وہ احساسات ہوئے جو یہ چیزیں ہم مین حواس کی وساطت

سے پیدا کرتی ہیں، باقی یہ امر، کہ یہ چیزیں فی الحقیقت کیا ہیں، اسکا ہمیں مطلق علم

نہیں ہوتا،

ف۔ یہ سامنے جو درخت نظر آ رہا ہو، یا یہ پتھر جو ہمارے پیر کے نیچے ہو، انکے فی الحقیقت

موجود ہونے کا ہمیں علم ہی یا نہیں؟

۱۔ موجود فی الحقیقت ہونے کی آپ نے خوب کہی! حضرت والا! اسی کا علم تو انسان کیلئے ناممکن ہو۔ ہمیں جو کچھ علم ہوتا ہو، اس کے معنی یہ ہیں، کہ بعض تصورات ہمارے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، لیکن انہیں حقیقی شجر و حجر سے کیا واسطہ؟ اسلئے کہ یہ یقینی ہو، کہ رنگ، شکل، صلابت وغیرہ کی جو کیفیات ہمیں محسوس ہوتی ہیں، وہ نہ عین شے ہیں، نہ مائل عین، اور اسی پر ان کل اشیاء حقیقی و جوہرادی کو قیاس کیجئے، جسکے مجموعہ پر کائنات کا اطلاق ہوتا ہو، ہمیں، جن صفات محسوسہ کا علم ہوتا ہو، انہیں سے کوئی بھی عین شے میں شامل نہیں ہوتی، اس لئے یہ کہنا ہمارے لئے کسی طرح درست نہیں، کہ ہکوماہیت یا حقیقت اشیاء کا علم ہوتا ہے،

ف۔ لیکن اس سے تو آپ کو بھی انکار نہوگا کہ لوہے اور سونے میں ہم بہر حال تیز کر سکتے ہیں۔ اب اگر ہم دونوں کی ماہیت سے لاعلم ہوتے، تو یہ امتیاز کیونکر ممکن تھا؟

۱۔ مگر یہ امتیاز اصل اشیاء کے درمیان ہوگا؟ یہ امتیاز تو آپ نے محض اپنے تصورات کے درمیان قائم کیا ہو، سونے کی زردی۔ وزن، وغیرہ صفات محسوسہ کیا آپ سمجھتے ہیں کہ حقیقتہً سونے میں موجود ہیں؟ یہ تو محض ہمارے جو اس میں وجود اضافی رکھتی ہیں، خالچ میں اس کا وجود مطلق مطلقاً نہیں، پس اگر اپنے محسوسات ذہنی کے اختلافات کی بنا پر آپ موجودات خارجی و حقیقی میں فرق قائم کرتے ہیں، تو میرے نزدیک تو اس بناء تفریق کا بس اتنا ہی وزن ہو، کہ کوئی شخص دو آدمیوں کو دو مختلف اللون لباسوں میں دیکھ کر حکم لگائے کہ وہ دونوں شخص مختلف الجنس ہیں،

ف۔ گویا ہم ساری عمر ظواہر اشیاء کے فریب میں بسر کرتے ہیں، اور وہ بھی خلاف اصل ہماری غذا اور ہماری پوشاک تک جو کچھ ہمارے علم و مشاہدہ میں آتی ہو، اسے اصل حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں،

۱۔ بیشک،

ف۔ لیکن یہ کیسی حیرت انگیز بات ہو کہ ساری دنیا اس فریب میں مبتلا ہے اور اپنی طاقت سے اپنے حواس پر اعتماد کرتی رہے، در آنحالیکہ دنیا کھانے، پینے، سونے، غرض عملی زندگی کے سائے کاروبار میں اس اطمینان و اعتماد کے ساتھ مشغول رہتی ہو کہ گویا اسے حقائق اشیاء کا علم ہے،

۱۔ یہ صحیح ہو، لیکن آپ خود خیال کر سکتے ہیں کہ روزانہ عملی زندگی میں فلسفیانہ تدقیق سے کون کام لیتا ہو؟ عوام الناس انھیں غلط فہمیوں میں زندگی گزار دیتے ہیں، البتہ فلاسفہ ان وقائع کا علم رکھتے ہیں،

ف۔ آپ کا مطلب یہ ہو کہ فلاسفہ اپنے عدم علم کا علم رکھتے ہیں،

۱۔ یہ علم انسان کی آخری و انتہائی منزل کمال ہے،

ف۔ لیکن براہ کرم یہ تو فرمائیے، کہ آپ یہ گفتگو سنجیدگی سے فرما رہے ہیں؟ اور کیا آپ کو دل سے یہ یقین ہو کہ آپ کو واقعہ کسی شے کا علم نہیں؟ کیا جس وقت آپ لکھنے کا ارادہ کرتے ہیں، قلم، دوات و کاغذ کی تلاش نہیں کرتے؟ اور کیا آپ کو ان حوائج کا علم نہیں ہوتا؟

۱۔ بارہا عرض کر چکا ہوں، کہ کائنات کی کسی شے کی بھی اصل ماہیت کا علم نہیں ہوتا،

بے شبہ میں حسب موقع قلم، دوات و کاغذ سے کام ضرور لیتا ہوں، لیکن میں جس امر کا قائل ہوں وہ یہ ہو کہ مجھے ان میں سے کسی شے کی اصل ماہیت کا قطعاً علم نہیں ہوتا، اسی پر ہر آدمی شے کو قیاس کیجیے، اور صرف یہی نہیں، کہ ہم اشیاء کی اصلی وضع ماہیت سے ناواقف ہوتے ہیں، بلکہ ہمیں انکے وجود تک کا علم نہیں ہوتا۔ یہ بے شبہ مسلم ہو، کہ ہم بعض مظاہر یا تصورات کا ادراک کرتے ہیں، لیکن انکی بنا پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ اجسام کا واقعی وجود بھی ہو، نہیں،

بلکہ میں تو مزید غور اور بچھلے مباحث کے پیش نظر رکھنے کے بعد یہاں تک کہنے کو تیار ہوں کہ کائنات میں کسی خارجی مادی شے کا وجود ممکن ہی نہیں،

(۲) ف۔ عجیب! عجیب! کیا آپکے ان دعوؤں سے بڑھکر بھی کوئی حیرت انگیز مسئلہ ہو سکتا ہے؟ اور کیا یہ واقعہ نہیں کہ آپ کو اس بھول بھلیان میں لے جانے والی شے آپکا جو ہر مادی کے وجود پر اعتقاد ہو؟ اسی سے آپ کو وہم یہ پیدا ہوتا ہو کہ ہر شے کی ایک نامعلوم ماہیت بھی ہوتی ہو، یہ میں سے آپکے حقائق و ظواہر اشیاء کی تفریق کی بنیاد پڑتی ہو، اور اسی کا یہ نتیجہ ہو کہ آپ اپنے تئیں ان اشیاء سے لاعلم سمجھتے ہیں، جسکا پورا علم ہر کس و ناکس کو رہتا ہو اور صرف اسی قدر نہیں کہ آپ ہر شے کی اصل ماہیت سے لاعلم ہیں، بلکہ آپ کو تو اسکا بھی علم نہیں، کہ کوئی شے واقعہً موجود ہو، یا یہ کہ کسی شے کی کچھ اصلی ماہیت ہو بھی، اسیلئے کہ جسام مادی کے وجود خارجی کو تسلیم کرنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ یہی انکی ماہیت ہو، اور چونکہ آپ بالآخر اس نتیجہ کے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ اس قسم کا وجود یا تو سرے سے بے معنی ہو، اور یا اس سے تناقض لازم آتا ہو، اسیلئے آپ کو لامحالہ وجود جو ہر مادی کے دعوے سے دست بردار، اور ہر جزو کائنات کے وجود سے منکر ہونا پڑیگا۔ اور اس طرح گویا آپ کو اتہائی و کامل ترین تشکیک سے دوچار ہونا پڑتا ہو، جو ناپسی بات، یا میں کچھ غلط کہ رہا ہوں؟

۱۔ نہیں، اس سے تو مجھے بھی اتفاق ہو، جو ہر مادی تو محض ایک نظریہ کی حیثیت رکھتا تھا، اور نظریہ بھی کیسا؟ غلط و بے بنیاد، میں اب اسکی تائید و حمایت میں وقت نہیں صرف کرونگا لیکن میرا کہنا یہ ہو کہ اسکے بجائے آپ جو بھی نظریہ قائم کریں، یا جو بھی صورت مسئلہ تجویز کریں، اسی قدر اشکال اس میں بھی نظر آئیگا۔ جو طریقہ آپ میرے مقابلہ میں اختیار کرتے ہیں، زرا وہی مجھے بھی اختیار کرنے دیجئے، یعنی میں آپ پر جرح شروع کروں، تو آپ کو صاف نظر آنے لگے، کہ آپ بھی ٹھیک اسی

۱۔ بیشک،

ف۔ لیکن یہ کیسی حیرت انگیز بات ہو کہ ساری دنیا اس فریب میں مبتلا ہے اور اپنی حماقت سے اپنے حواس پر اعتماد کرتی رہے، در آنحالیکہ دنیا کھانے، پینے، سونے، غرض عملی زندگی کے سائے کاروبار میں اس اطمینان و اعتماد کے ساتھ مشغول رہتی ہو کہ گویا اسے حقائق اشیاء کا علم ہے،

۱۔ یہ صحیح ہو، لیکن آپ خود خیال کر سکتے ہیں کہ روزانہ عملی زندگی میں فلسفیانہ تدقیق سے کون کام لیتا ہو؟ عوام الناس انھیں غلط فہمیوں میں زندگی گزار دیتے ہیں، البتہ فلاسفہ ان وقائع کا علم رکھتے ہیں،

ف۔ آپ کا مطلب یہ ہو کہ فلاسفہ اپنے عدم علم کا علم رکھتے ہیں،

۱۔ یہ علم انسان کی آخری و انتہائی منزل کمال ہے،

ف۔ لیکن براہ کرم یہ تو فرمائیے کہ آپ یہ گفتگو سنجیدگی سے فرما رہے ہیں؟ اور کیا آپ کو دل سے یہ یقین ہو کہ آپ کو واقعہ کسی شے کا علم نہیں؟ کیا جس وقت آپ لکھنے کا ارادہ کرتے ہیں، قلم، دوات و کاغذ کی تلاش نہیں کرتے؟ اور کیا آپ کو ان حوائج کا علم نہیں ہوتا؟

۱۔ بارہا عرض کر چکا ہوں، کہ کائنات کی کسی شے کی بھی اصل ماہیت کا علم نہیں ہوتا،

بے شبہ میں حسب موقع قلم، دوات و کاغذ سے کام ضرور لیتا ہوں، لیکن میں جس امر کا قائل ہوں

وہ یہ ہو کہ مجھے ان میں سے کسی شے کی اصل ماہیت کا قطعاً علم نہیں ہوتا، اسی پر ہر آدمی

شے کو قیاس کیجیے، اور صرف یہی نہیں، کہ ہم اشیاء کی اصلی وضع ماہیت سے ناواقف ہوتے

ہیں، بلکہ ہمیں انکے وجود تک کا علم نہیں ہوتا۔ یہ بے شبہ مسلم ہو، کہ ہم بعض مظاہر یا تصورات

کا ادراک کرتے ہیں، لیکن انکی بنا پر یہ نتیجہ نہیں نکلتا، کہ اجسام کا واقعی وجود بھی ہو، نہیں،

آپکی تشکیک اور آپکی مضحک فلسفیانہ موٹنگ فونٹکا ہمیں پر خاتمہ ہو جاتا ہو۔ ایک فلسفی کے لئے یہ کیسی مضحکہ خیز بات ہے کہ پہلے تو اشیاء محسوسہ کے وجود میں شک کرے، اور پھر اس بنا پر یقین کرے کہ خدا صادق ہے، یا یہ کہنے لگے، کہ ہمارا علم اس باب میں یقینی و بدیہی نہیں! جب اپنے محسوسات و مرئیات کے وجود میں شک پیدا ہو گیا، تو پھر آدمی خود اپنے وجود ہی میں کیوں نہ شک کرے،

(۴) ۱۔ اتنی تیزی! ذرا ٹھہر کر گفتگو کیجیے۔ آپ فرماتے ہیں، کہ اشیاء محسوسہ کا وجود نفس سے خارج میں، ناقابل تصور ہے، ہو نہ آپکا یہ دعویٰ؟
ن۔ بیشک۔

۱۔ فرض کیجیے، آپ فنا ہو گئے، تو کیا آپکے تصور میں یہ بات نہیں آتی، کہ آپکے بعد بھی اشیاء محسوسہ کا وجود باقی رہنا ممکن ہے؟

ن۔ یہ بیشک تصور میں آتا ہے، لیکن اُس وقت ان اشیاء محسوسہ کا وجود کسی اور نفس میں ہوگا، میں جب یہ دعویٰ کرتا ہوں، کہ اشیاء محسوسہ کا وجود نفس سے خارج میں ناممکن ہے، تو نفس سے میں خاص اپنا نفس مراد نہیں لیتا، بلکہ اسکے تحت میں جملہ نفوس کو رکھتا ہوں یہ نفوس ظاہر ہے کہ میرے نفس سے خارج وجود رکھتے ہیں، میں اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر ان کا اپنے نفس سے خارج وجود پاتا ہوں، اسلئے کسی ایسے نفس کا وجود ہونا لازمی ہے، جس میں یہ تمام نفوس اُن اوقات میں وجود رکھتے ہیں، جن میں میں انکا ادراک نہ کرتا ہوں، نیز میری ولادت سے پیشتر، اور میری وفات کے بعد اور جس طرح میرا نفس حادث ہے، اس طرح

۱۵۔ یہ تشریف جو ڈیکارٹ پر، جسکا استدلال یہ تھا، کہ خدا کسی حالت میں اپنی مخلوقات کو دھوکا نہیں دے سکتا اسلئے ہمیں اپنے حواس پر اعتماد کرنا چاہیے۔ مترجم،
۱۶۔ یہ اشارہ ہولاک کی جانب، مترجم،

تمام مخلوق و محدود ارواح کے نفوس بھی ہیں، اسلئے ایک قدیم وازلی وابدی نفس کا وجود تسلیم کرنا ناگزیر ہو جو جملہ کائنات کا عظیم و خیر ہو، اور جو اسے اپنے مقرر کردہ قوانین کے مطابق ایک خاص ترتیب سے پیش نظر کرتا رہتا ہو، اور انھیں کو ہم قوانین فطرت سے موسوم کرتے ہیں،

(۵) ۱۔ اچھا یہ تو فرمائیے کہ ہمارے تصورات بالکل عدیم الحکمت ہیں، یا ان میں کسی قسم کی قوتِ فاعلی بھی ہوتی ہے؟

ن۔ تمام تر عدیم الحکمت وغیر فعال ہوتے ہیں۔

۱۔ لیکن خدا تو تمام تر فعال، ہمہ تن حرکت ہے؟

ن۔ بیشک۔

۱۔ تو معلوم ہوا، کہ کوئی تصور نہ خدا کے مانند ہو، نہ اسکی ماہیت کا اختصار کر سکتا ہو،

ن۔ مانا،

۱۔ اب جب آپ تسلیم کر چکے، کہ نفس باری کا کوئی تصور آپکے ذہن میں نہیں، تو آپ

کیونکر اسکے امکان کے مدعی ہو سکتے ہیں کہ اسکے نفس میں اشیاء کا وجود ہو؟ اور آپ باوجود

نفس باری کے عدم تصور کے اسکے امکان وجود کے مدعی ہو سکتے ہیں، تو کیا وجہ ہو کہ اس سطح

میں بھی وجود مادہ کے عدم تصور کے باوجود اسکے امکان وجود کا مدعی نہ ہو سکوں؟

ن۔ پہلے اپنے پہلے سوال کا جواب لیجیے، یہ سچ ہو، کہ صحیح معنی میں مجھے نہ خدا کا تصور

ہو، نہ کسی اور روح کا، اسلئے کہ یہ تمام تر فعال ہیں اور ہمارے تصورات ٹہرے غیر فعال وہ

انکا کیونکر اختصار کر سکتے ہیں؟ بااینہم مجھے اپنے روحانی و فکری وجود کا اسی قدر قطعیت کے

ساتھ یقین ہو، جس قدر کہ اپنے تصورات کا اسکے سوا مجھے لفظ ”میں“ اور ”مجھے“ کے مفہوم کا پورا

علم ہو، پھر مجھے یہ علم بد اہتہ و براہ راست حاصل ہوا ہو، گو اسکے حصول کا طریقہ ایک مثلث

ایک رنگ، ایک آواز کے طریق ادراک سے مختلف ہو، نفس یا روح نام ہو اس ناقابل تقسیم
 وغیر متدشے کا، جو فکر، عمل، و ادراک کرتی ہو، میں اسے ناقابل تقسیم اسلئے کہتا ہوں کہ غیر متد
 ہو، غیر متد اسلئے کہ متد، تشکل، متحرک اشیاء تصورات ہوتی ہیں، اور ظاہر ہو کہ جو شے ادراک
 تصورات فکر و ارادہ کرتی ہو، وہ نہ تصور ہو سکتی ہو نہ مائل تصور، تصورات (معلوم ہو چکا کہ
 عدیم الحکمت و مدرک ہوتے ہیں، اور ارواح انسے بالکل متغائر ہیں۔ اسلئے یہ تو کہا ہی نہیں جاسکتا
 کہ روح ایک تصور یا مائل تصور ہو، البتہ تصور کو وسیع مفہوم میں لیکر کہہ سکتے ہیں کہ میری روح سو مجھ کو خدا کا
 یا شبیہ کا حصول ہوتا ہو، گو بہت ہی ناصاف اور دھندلا، اسلئے کہ خدا کا ذکر مجھے جو کچھ
 بھی ہو، وہ روح ہی پر غور کرنے، اسکی قوتوں کو ترقی دینے، اور اسکی خامیوں کی اصلاح کرنے ہی
 سے حاصل ہوتا ہو۔ اسی بنا پر عدیم الحکمت تصور نہ ہستی، تاہم اپنے اندر، میں ایک طرح
 کی خدا کی فاعلی و فکری شبیہ ضرور رکھتا ہوں، اور گو مجھے ذات باری کا ادراک جس سے
 نہیں ہوتا، تاہم مجھے اسکا ادراک ہوتا ہو یا بالفاظ دیگر مجھے غور و استدلال کے ذریعہ سے
 اسکا علم ہوتا ہو، اپنے نفس اور اپنے تصورات کا مجھے براہ راست علم ہوتا ہو، انکی مدد سے
 مجھے بالواسطہ و وسر و نکلے تصورات و ارواح کے وجود ممکنہ کا علم ہوتا ہو، اسکے بعد میں اپنے
 وجود، نیز اس محکومی سے جو اپنے اندر، اور اپنے تصورات میں پاتا ہوں، ایک عمل استدلالی
 سے لازمی طور پر اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ خدا کا وجود ہو، اور اسکے نفس میں جملہ مخلوقات کا وجود ہو
 و آپکے پہلے سوال کا جواب ہوا، رہا آپکا دوسرا سوال، تو اسکا جواب اسوقت تک خود ہی
 آپکی سمجھ میں آگیا ہوگا، مادہ کا وجود نہ آپ کسی عدیم الحکمت ہستی یا تصور کی طرح خارج میں
 محسوس کرتے ہیں، نہ اپنی ذات کی طرح اسکا عقلاً علم رکھتے ہیں، نہ آپ کسی مائت یا
 شاہت کی بنا پر اسے بالواسطہ معلوم کرتے ہیں، اور پھر نہ آپ کسی براہ راست معلوم شدہ

تمام مخلوق و محدود ارواح کے نفوس بھی ہیں، اسلئے ایک قدیم وازلی وابدی نفس کا وجود تسلیم کرنا ناگزیر ہے جو جملہ کائنات کا عظیم و خیر ہو، اور جو اسے اپنے مقرر کردہ قوانین کے مطابق ایک خاص ترتیب سے پیش نظر کرتا رہتا ہو، اور انھیں کو ہم قوانین فطرت سے موسوم کرتے ہیں،

(۵) ۱۔ اچھایہ تو فرمائیے کہ ہمارے تصورات بالکل عظیم الحکمت ہیں، یا ان میں کسی قسم کی قوتِ فاعلی بھی ہوتی ہے؟

ن۔ تمام تر عظیم الحکمت وغیر فعال ہوتے ہیں۔

۱۔ لیکن خدا تو تمام تر فعال، ہمہ تن حرکت ہے؟

ن۔ بیشک۔

۱۔ تو معلوم ہوا، کہ کوئی تصور نہ خدا کے مانند ہو، نہ اسکی ماہیت کا اختصار کر سکتا ہو،

ن۔ مانا،

۱۔ اب جب آپ تسلیم کر چکے، کہ نفس باری کا کوئی تصور آپکے ذہن میں نہیں، تو آپ

کیونکر اسکے امکان کے مدعی ہو سکتے ہیں کہ اسکے نفس میں اشیاء کا وجود ہو؟ اور آپ باوجود

نفس باری کے عدم تصور کے اسکے امکان وجود کے مدعی ہو سکتے ہیں، تو کیا وجہ ہو کہ اس سطح

میں بھی وجود مادہ کے عدم تصور کے باوجود اسکے امکان وجود کا مدعی نہ ہو سکوں؟

ن۔ پہلے اپنے پہلے سوال کا جواب لیجیے، یہ سچ ہو، کہ صحیح معنی میں مجھے نہ خدا کا تصور

ہو، نہ کسی اور روح کا، اسلئے کہ یہ تمام تر فعال ہیں اور ہمارے تصورات ٹھہرے غیر فعال وہ

انکا کیونکر اختصار کر سکتے ہیں؟ بائینہ مجھے اپنے روحانی و فکری وجود کا اسی قدر قطعیت کے

ساتھ یقین ہو، جس قدر کہ اپنے تصورات کا اسکے سوا مجھے لفظ ”میں“ اور ”مجھے“ کے مفہوم کا پورا

علم ہو، پھر مجھے یہ علم بد اہتہ و براہ راست حاصل ہوا ہو، گو اسکے حصول کا طریقہ ایک مثلث

کوئی وجہ موجود نہیں مجھے نہ اسکا براہ راست بدیہی علم ہوتا ہو، اور پھر میں بالواسطہ احساسات
 قصورات، مشاعر، اعمال، وجذبات کی مدد سے انتاج ایک لایعقل، غیر حاسن، وغیر فعال
 جوہر کے وجود تک لزوماً کیا معنی اغلباً بھی نہیں پہنچ سکتا ہوں، بہ خلاف اسکے میں اپنے روح
 یا نفس کے وجود کا علم بجاہتہ غور کرنے سے حاصل رکھتا ہوں، معاف فرمائیے گا، اگر مجھے
 پچھلے اعتراضات کے جواب میں پچھلے جوابات دہرانا پڑیں، جو ہر مادی کی تو قریب ہی
 میں ایک کھلا ہوا تناقض یا تنافر موجود ہو، درانحالیکہ وجود روح میں یہ بات نہیں،
 یہ کہنا کہ قصورات ایک غیر مدرک شے میں موجود ہیں، یا غیر فعال شے سے پیدا ہوتے
 ہیں، کھلا ہوا تناقض ہے، بہ خلاف اسکے اس دعوے میں کوئی تناقض نہیں، کہ ایک
 مدرک شے حامل قصورات ہو، یا ایک شے فعال انکی علت ہے، یہ مسلم ہو، کہ دیگر محدود ارواح
 کے وجود کا ہمارے پاس نہ کوئی براہ راست ثبوت ہو، نہ کوئی بدیہی علم ہو، لیکن اس سے
 یہ لازم نہیں آتا، کہ یہ ارواح اور جوہر مادی ایک ہی حکم میں داخل ہو جائیں، درانحالیکہ
 آخر الذکر کے تسلیم کرنے سے تنافر لازم آتا ہو، اور اول الذکر کے وجود سے نہیں آتا، آخر الذکر
 کا وجود کسی استدلال سے ثابت نہیں ہوتا، اور اول الذکر کے لیے قیاس غالب موجود
 ہو، وجود مادہ کو تسلیم کرنے کے لیے کوئی مقول شہادت یا قرینہ نہیں ملتا، بہ خلاف اس کے
 ہماری جیسی دیگر ارواح محدود کے وجود کی تائید قرائن و شواہد سے ہوتی ہو، سب سے
 آخرین یہ کہ مجھے گو صحیح معنی میں روح کا تصور نہیں، تاہم میں اسکا درک رکھتا ہوں، میں

۱۔ اصل کتاب میں بیان (ملتصلاً معہ) تھا، جسکے معنی براہ راست کے ہیں، لیکن غالباً یہ طباعت

کی غلطی ہے، میں اسکی جگہ پر (Melland) سمجھتا ہوں، جسکے معنی بالواسطہ کہیں، اور یہی بیان حسیان مجتہدین، م

۲۔ اور یہی مادہ کی تعریف بیان کی جاتی ہے، م ۳۔ اور یہی روح کی تعریف ہے، م ۴۔ تصور و درک کو فرق کرنے کے لیے دیکھو بدیہی علم انسانی

اسے حیثیت تصور کے، یا بذریعہ تصور کے ادراک نہیں کرتا، لیکن غور و فکر سے اس کا علم رکھتا ہوں،

(۷) ا۔ آپ اپنی زبان سے جو کچھ بھی کہیں، میں تو آپ کے مسلمات اور آپ کے طریق استدلال سے یہی نتیجہ نکالتا ہوں، کہ آپ ایک مجموعہ تصورات متحرک ہیں، جن کا حامل کوئی بھی جو ہر نہیں، الفاظ کے استعمال کے لئے اس کا با معنی ہونا ضروری ہو، اور چونکہ جو ہر روحانی (کی اصطلاح) اسی قدر بے معنی ہو، جس قدر جو ہر مادی، اس لئے دونوں کو باطل سمجھنا چاہیے، ف۔ میں کتنی مرتبہ عرض کروں، کہ مجھے اپنی ذات کا علم و شعور ہو، اور میں خود اپنے تصور کا مرادف نہیں ہوں، بلکہ ان کے علاوہ ایک ذی فکر، فعال، ہستی ہوں، جو ادراک، علم، ارادہ اور تصورات کی بابت اعمال صادر کرتی رہتی ہو، مجھے اس کا علم ہو، کہ میری ذات رنگ آواز دونوں کا ادراک کرتی ہو، لیکن آواز رنگ کا ادراک نہیں کر سکتی، اور نہ رنگ آواز کا ادراک کر سکتا ہو، اس لئے میری ذات واحد رنگ و آواز دونوں سے بلکہ رانھیں دو پر کیا موقوف ہو، جملہ اشیاء محسوسہ و تصورات غیر متحرک سے جدا گانہ ایک ہستی رکھتی ہو۔ لیکن اس طرح کا کوئی علم مجھے مادہ یا جو ہر مادی سے متعلق نہیں، ساتھ ہی میں یہ جانتا ہوں، کہ جس شے سے تنافر لازم آتا ہو، اس کا وجود محال ہو، اور وجود مادہ سے تنافر لازم آتا ہو، اس کے علاوہ مجھے اس کا با معنی علم ہو، کہ ایک حامل تصورات یا جو ہر روحانی موجود ہو، یعنی روح جو تصورات کا علم و ادراک رکھتی ہو، البتہ اس دعوے کا کوئی مفہوم میری سمجھ میں نہیں آتا، کہ ایک غیر درک جو ہر میں تصورات موجود ہیں، یا وہ خود تصورات، یا ان کے اصل کا حامل ہو، اس بنا پر وجود روح پر وجود مادہ کو قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہیں،

(۸) ۱۔ خیر اس باب میں تو مجھے اطمینان ہو گیا، لیکن کیا آپ کا واقعی سنجیدگی سے خیال ہو کہ شیا محسوس کا وجود اصلی انکی مدرکیت کے مرادف ہو؟ اگر ایسا ہو، تو اسکی کیا وجہ ہے کہ ساری دنیا ان دو چیزوں میں تفریق کرتی ہو؟ کسی سے بھی پوچھ لیجئے ہر شخص یہی کہے گا کہ کسی شے کا وجود ایک بات ہو، اور اسکا ادراک کیا جاننا دوسری بات ہو (موجودیت و مدرکیت دو بالکل مختلف چیزیں ہیں)۔

ن۔ مجھے بھی منظور ہو کہ میرے خیال کی تصدیق کے لئے اسکا مرفوعہ عام خلقت کی معدلت گاہ میں کیا جائے، باغبان سے پوچھیے کہ وہ سامنے کے فلاں درخت کے وجود کا کیون یقین رکھتا ہو، وہ یہی جواب دیگا کہ اسلئے کہ اسے دیکھتا اور محسوس کرتا ہو، یا بہ الفاظ دیگر اپنے حواس سے اس کا ادراک کرتا ہے، اس سے یہ پوچھیے کہ نارنگی کے درخت کے وہاں موجود نہ ہونے کا اسے کیونکر علم ہو، وہ یہی کہے گا کہ اسلئے کہ اسے اسکا ادراک نہیں ہوتا، جس شے کا اسے حواس سے ادراک ہوتا ہو، اسی کے وجود کا وہ قائل ہو، اور جو شے اسکے لئے غیر مدرک ہو، اسی کے وجود کا وہ منکر ہے،

(۹) ۱۔ اچھا یہ تو میں نے بھی تسلیم کر لیا کہ شے محسوس کا وجود اسکی قابلیت مدرکیت کے مرادف ہو، لیکن یہ لازم نہیں آتا کہ واقعہ وہ شے ادراک میں آئے بھی،

ن۔ لیکن جس شے میں ادراک کیے جانے کی قابلیت ہو، وہ تو تصور ہی ہو، اور تصور کا جو

بغیر اس کے واقعہ ادراک کیے جانے کے کیونکر ممکن ہو؟ یہ دونوں مسائل تو عرصہ ہوا سلم ہو چکے ہیں

۱۔ اپنی رائے کی صحت کو جانے دیجئے۔ یوں ایک عام حیثیت سے دیکھیے کیا

آپ کو یہ خیال سجد حیرت انگیز اور عام طبائع سے بالکل بیگانہ نہیں معلوم ہوتا؟ کسی شخص سے

یہ بھی سوال کیجئے کہ سامنے والے درخت کا وجود اسکے ذہن میں ہی یا خارج میں، تو فرمائیے وہ کیا جواب دیگا؟

ف۔ وہی جواب دیگا، جو میں خود کہتا ہوں، یعنی یہی کہ اسکا وجود اسکے ذہن سے خارج میں ہی، لیکن ایک مسیحی کو تو اس عقیدہ پر کچھ بھی اچنبھا نہ ہونا چاہیئے، کہ حقیقی درخت کا وجود گو اسکے نفس سے خارج میں ہی، لیکن حقیقتہً خدا کے غیر محدود نفس کے اندر ہی غالباً اول نظر میں اسے اسکے بدیہی ثبوت میں تامل ہوگا، اسلئے کہ درخت اور (درخت ہی پر کیا مخطرہ) ہر محسوس شے کا وجود اسکا مستلزم ہو، کہ اسکا حامل کوئی نفس ہو، لیکن نفس اس حقیقت سے اسے انکار ہونہیں سکتا، مادئیین کے اور میرے درمیان جو امر بابہ النزاع ہو، وہ یہ نہیں کہ اشیاء کا وجود حقیقی فلان فلان اشخاص کے ذہن سے خارج میں ہی، بلکہ یہ ہو، کہ آیا اُسکا کوئی وجود مطلق ہو، تمام اذہان و نفوس سے خارج، اور خدا کے دائرہ ادراک سے باہر؟ بعض مشرکین و فلاسفہ نے اسکا جواب اثبات میں دیا ہو، لیکن جن لوگوں کا تخیل ذات باری سے متعلق، کتاب مقدس کے مطابق ہوگا، انکی یہ رائے نہیں ہو سکتی،

(۱۰) ۱۔ آپ کے اُصول کے مطابق اشیاء موجود فی الحقیقت اور خواب کے اشکال میں خیالی مناظر کے درمیان کیا فرق ہو؟ موجودات ذہنی تو یہ سب ہیں،

ف۔ وہم و تخیل کے پیدا کردہ تصورات دھندلے اور ناصاف ہوتے ہیں، اسکے علاوہ انکا دار و مدار تمام تر قوت ارادی پر ہوتا ہو، انکے مقابلہ میں حواس کے ادراک کردہ تصورات، یعنی اشیاء حقیقی زیادہ واضح و روشن ہوتی ہیں، اور چونکہ ہمارے نفس پر ایک دوسری روح سے نقش ہوتے ہیں، اسلئے انکا وجود ہمارے ارادے پر مشروط نہیں ہوتا، اور اس بنا پر ان دونوں میں القیاس کا اندیشہ نہیں، ۱۔ رتبہ پھر

منظر خواب کے ساتھ جو دھندلے، غیر مرتب، منتشر ہوتے ہیں، اور گو وہ اُس وقت کتنے ہی مطابق اصل معلوم ہوں، تاہم اُنکی بے ترتیبی، اور زندگی کے پہلے اور پچھلے حصوں میں سے اُنکی بے تعلقی انھیں آسانی بیداری کے تصورات سے ممتاز کر دیتی ہو، غرض یہ کہ جو فارق آپ اپنے اصول کے لحاظ سے واقعات مہیومات میں قائم کرتے ہیں، ظاہر ہو کہ وہی میرے اصول کے لحاظ سے بھی قائم رہیں گے، اسلئے کہ آپ بھی کسی شے مدرک ہی کو فارق قرار دینگے، اور میں نہیں چاہتا کہ کسی شے مدرک سے آپ کو محروم کروں،

(۱۱) ۱۔ تاہم اسکے تو آپ بہر حال قائل ہیں، کہ دُنیا میں بجز تصورات و ارواح کے اور کوئی شے نہیں، اور یہ تو آپ بھی تسلیم کرینگے، کہ یہ کیسی عجوبہ زابات ہے!

ف۔ میں اس قدر تسلیم کرتا ہوں کہ لفظ تصور کو معمول عام سے ہٹا کر شے کے مراد استعمال کرنا بے شبہہ کا نون کو نامانوس معلوم ہوتا ہو، میں نے اسے اسلئے استعمال کیا کہ اس اصطلاح میں ذہن کے ساتھ ایک لازمی تعلق کا مفہوم بھی شامل ہو، اور اس سے فلاسفہ عموماً فہم کے مدركات بلا واسطہ مراد لیتے ہیں، لیکن یہ دعویٰ الفاظ کے لحاظ سے خواہ کتنا ہی نامانوس معلوم ہو، اپنے مفہوم کے لحاظ سے ہرگز عجیب و مستبعد نہیں، اسلئے کہ اسکا مفہوم اس سے زائد اور کچھ نہیں، کہ وجود صرف اشیاء مدرکہ و اشیاء مدرکہ کا ہو یا یہ الفاظ دیگر، ہر غیر مدرک شے کے لیے اسکی ساخت و سرشت کے لحاظ سے لازمی ہو، کہ وہ کسی نفس کے لیے مدرک ہو، اگر وہ نفس محدود و مخلوق نہیں، تو یقیناً خدا کا وہ غیر محدود نفس ہوگا، جس میں ہم رہتے ہیں، حرکت کرتے ہیں، اور اپنا وجود رکھتے ہیں، اب فرمائیے یہ دعویٰ مستبعد ہو، یا یہ کہنا کہ صفات محسوسہ اشیاء میں موجود نہیں، جسکا دوسرے لفظوں میں یہ منشا ہوتا ہو، کہ ہمیں ہستی اشیاء کا یقین نہیں ہوتا

۱۔ تصورات کو "اشیاء کے مراد قرار دینے کے متعلق مزید بحث کے لیے دیکھو مبادی، بند ۳۸-۳۹۔

یابہ کہ انکی ماہیت اصلی کا علم نہیں ہوتا، درآخالیکہ ہم انھیں دیکھتے بھی ہیں اور مس بھی کرتے ہیں اور اپنے تمام حواس سے انکا ادراک کرتے رہتے ہیں؟

(۱۲) ۱۔ لیکن کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں لازم آتا کہ مادی و جسمانی علل کا وجود ہی سرے سے نہیں، بلکہ صرف ایک روح (یزدانی) ہی تمام مظاہر کائنات کی علت قریبہ ہو؟ اور کیا کوئی دعویٰ اس سے زیادہ مستبعد ہو سکتا ہے؟

ن۔ بیشک اس سے ہزار ہا درجہ زائد مستبعد یہ دعویٰ ہو کہ ایک قدیم الحکرت شے نفس پر عامل ہوتی ہو، گویا جو شے خود غیر مد رک ہوتی ہو، وہ ہمارے ادراکات کی علت ہو، اسکے علاوہ آپ کو یہ دعویٰ معلوم نہیں کیونکہ اتنا مستبعد نظر آتا ہو، حالانکہ بعینہ وہی ہو، جسے خود کتب مقدسہ نے سیکڑوں جگہ پیش کیا ہو، کتب مقدسہ میں خدا ہی کو ہر جگہ اُن تمام معلومات کی علت تامہ و قریبہ ظاہر کیا گیا ہو، جنکا انتساب بعض مشرکین و فلاسفہ، فطرت، مادہ، تقدیر وغیرہ کسی نہ کسی لایعقل ہستی کی جانب کرتے ہیں، ہماری کتاب مقدس میں اسکا بیان اس کثرت و تواتر کے ساتھ آیا ہو، کہ مجھے اسکے حوالہ دینے بالکل غیر ضروری ہیں،

(۱۳) ۱۔ مگر آپ کو یہ نہیں معلوم کہ خدا کو کائنات کی ہر حرکت کا براہ راست خالق قرار دینے سے یہ لازم آتا ہو، کہ وہ قتل، الحاد، زنا کاری و دیگر معاصی کبیرہ کا بھی خالق ہے،

ن۔ اسکے جواب میں پہلی بات تو یہ ہو، کہ جرم کی نوعیت بہر صورت قائم رہتی ہو، خواہ مجرم ارتکاب جرم میں کسی ذریعہ سے کام لے یا نہ لے۔ اس لحاظ سے خدا کا خالق معاصی ہونا دونوں صورتوں میں یکساں رہتا ہو، خواہ آپ اسے آلہ کی وساطت یا کسی محل موسوم بہ مادہ کی اعانت سے فاعل قرار دیں، اور خواہ میری طرح ہر شے کا براہ راست فاعل قرار دیں،

جسے عوام فطرت کی جانب منسوب کرتے ہیں، اسکے علاوہ دوسری بات یہ ہو کہ گناہ یا خطا سے اخلاقی، کسی حرکت یا وقوعہ خارجی، و مادی کا نام نہیں، بلکہ قوانین عقل و مذہب سے اندرونی انحراف کا نام ہو، چنانچہ اسی بنا پر میدان جنگ میں دشمن کو قتل کرنا یا مجرم کو قانوناً سزا موت دینا، گناہ نہیں سمجھا جاتا، حالانکہ ظاہر ہو کہ وقوعہ خارجی کے لحاظ سے قتل عداوران صورتوین مطلق فرق نہیں، پس جب یہ مسلم ہو چکا کہ گناہ کسی وقوعہ خارجی کا نام نہیں تو خدا کو اسی قسم کے تمام اعمال و وقوعات کا فاعل براہ راست قرار دینے سے اس کا مرکب معاصی ہونا لازم نہیں آتا، پھر ایک بات یہ بھی ہو، کہ مین نے یہ کبھی نہیں عرض کیا، کہ خدا ہی فاعل وحید ہو، جو اجسام میں حرکت پیدا کرتا ہو، مین نے یہ بے شہد کہا ہو، کہ ارواح کے سوا اور کوئی فاعل نہیں، لیکن یہ دعوے اس عقیدہ کے ذرا بھی منافی نہیں کہ تگوین اعمال و حرکات میں ذمی عقل و شعور ہستیوں کو بھی ایک محدود درجہ تک دخل تصرف ہوتا ہو، جو گویا آخر خدا ہی کی قوت سے ماخوذ ہوتا ہو، تاہم براہ راست تو نہیں (محدود ہستیوں کے ارادوں کے ماتحت و محکوم ہوتا ہو، اور اس لحاظ سے انھیں جرائم معاصی کا ذمہ دار بنانے کے لئے کافی ہے،

(۱۴۴) - لیکن جناب، مادہ، یا جو ہر مادی کا انکار اصلی سوال تو یہی ہو، اسکے متعلق آپ مجھے یہ اطمینان کبھی نہیں دلا سکتے، کہ اس سے مخلوقات کے ذہن کو متاثر نہیں ہو، اگر رائے عام کی اکثریت کی بنا پر اس بحث کا فیصلہ ہو، تو مجھے یقین کامل ہو، کہ آپ بنی رائین شمار کیے ہی اپنے دعوے سے دست بردار ہو جائیں گے،

ف - مین بھی یہی چاہتا ہوں، کہ ہماری آپ کی رائین صحت کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کی جائیں، مگر سلیم الفطرت دنیا کے سامنے، جس پر فلسفہ مروجہ کے پردہ نہ پڑے ہوئے ہوں،

سیری حیثیت اس شخص کی ہو، جو اپنے حواس پر اعتماد رکھتا ہو، جو ان چیزوں کو جنہیں وہ دیکھتا اور محسوس کرتا ہو، صحیح باور کرتا ہو، اور جو انکے وجود کے بارہ میں کوئی شک تذبذب نہیں رکھتا، آپ اس کے مقابلہ میں اپنے دعوے کو اپنی تمام تشکیک و ارباب، اپنے تمام شکوک و شبہات کے ساتھ بیان فرمائیے، اور میں ہر ثالث کے فیصلہ کو قبول کرنے کے لئے تیار ہوں میرے نزدیک یہ ایک امر بدیہی ہو، کہ روح کے علاوہ کوئی جوہر نہیں، جو حامل تصورات ہو، یہ بھی مسلم ہو، کہ مدرکات براہ راست، تصورات ہی ہوتے ہیں، پھر یہ بھی ناقابل انکار ہو، کہ یہ مدرکات، براہ راست، صفات محسوسہ ہی سے موسوم کیے جاسکتے ہیں، اس سے صریحی نتیجہ یہ نکلتا ہو، کہ ان صفات کا کوئی مستقر بجز روح کے نہیں، جس میں ان کا وجود ہو، اسکی کسی کیفیت یا عرض کی حیثیت سے نہیں، بلکہ ایک شے مدرک کی حیثیت سے اس شے کے اندر جو اسکی مدرک ہو، چنانچہ اسی بنا پر میں، مدرکات حواس کے لئے کسی لایعقل مستقر، اور اسی معنی میں، جو ہر مادی کے وجود کا منکر ہوں، لیکن اگر جوہر مادی سے محض جسم محسوس مراد ہو، جسے ہم دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں (اور میرے خیال میں عام خلقت اس لفظ سے صرف یہی مراد لیتی ہو) تو میں وجود مادہ، آپ کے کیا معنی ہر فلسفی سے زیادہ اعتقاد رکھتا ہوں، خلقت کو اگر میرے خیالات سے کچھ بھی تنافر ہو، تو اس غلط فہمی کی بنا پر کہ میں اشیاء محسوسہ کے وجود کا منکر ہوں۔ لیکن چونکہ اس خیال کے ماننے والے دراصل آپ ہیں نہ کہ میں اسلئے اس تنافر و اعتراض کے مورد بھی میں نہیں، بلکہ آپ ہیں، میرا دعویٰ تو یہ ہو، کہ مجھے جس قدر اپنے وجود کا اعتقاد ہو، اس قدر یقین اجسام و جوہر مادی (بمعنی اشیاء مدرکہ بالحواس) کے وجود کا بھی ہو، اور اسکے بعد دنیا کو ان مجہول بحال مابہیتوں اور ہیولانی ہستیوں کے وجود کی کوئی ٹھکرہ پروا نہیں، جس کے بعض لوگ اس قدر گرویدہ ہیں،

(۱۵) ۱۔ اچھا یہ تو فرمائیے کہ اگر یہ قول آپ کے انسان کے پاس حقیقت اشیاء کی دریافت کا ذریعہ صرف حواس ہیں تو اسکی کیا وجہ ہے کہ انسان کو چاند ایک ہمیار شفاف سطح کی صورت میں قریب ایک فٹ کے قطر کے نظر آتا ہے؟ یا ایک مربع مینار دور سے مدور معلوم ہوتا ہے؟ یا پھر پانی میں چھڑی کا ایک سرا ڈالیئے تو وہ ٹیڑھی دکھائی دیتی ہے؟

ف۔ ان صورتوں میں انسان سے ادراک تصورات میں غلطی نہیں ہوتی، بلکہ اپنے موجودہ ادراکات سے جو نتائج وہ مرتب کرتا ہے، اس میں غلطی ہوتی ہے، مثلاً چھڑی کی جو مثال آپ نے دی، اس میں جو شے اُسے براہ راست باصرہ سے ادراک ہوتی ہے، وہ بے شبہ ٹیڑھی ہی ہے، اور اس حد تک اسکا علم بالکل صحیح ہے، لیکن جب اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ پانی سے باہر نکالنے پر بھی وہ ٹیڑھی رہیگی، یا مثل ٹیڑھی چیزوں کے اسکے لاسمہ کو متاثر کرے گی، تو اس میں وہ غلطی کرتا ہے، اس طرح چاند یا مینار جیسا کہ ایک خاص مقام سے دکھائی دیتا ہے، یہ قیاس کرنا کہ انکی قربت کی حالت میں بھی یہ ایسے ہی دکھائی دینگے، بس یہی غلط ہے، لیکن یہ غلطی ظاہر ہے، کہ اسکے اس ادراک میں نہیں ہوتی جیسے وہ براہ راست کر رہا ہے، بلکہ اسکے اس نتیجہ میں موتی ہے، جو وہ مذراکات بالحواس سے معقولات کے متعلق یا اپنے تصورات حاضرو سے زمانہ غائب کے متعلق نکالتا ہے، یہی اصول نظام شمسی (کو پر نکلیں) پر بھی منطبق ہوتا ہے، بے شبہ ہمیں حرکت ارض کا ادراک نہیں ہوتا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا قطعاً غلط ہوگا، کہ رفتے زمین سے اسقدر فاصلہ پر رکھ کر بھی جتنا زمین اور دوسرے سیاروں کے درمیان ہے، ہمیں اسکی حرکت محسوس نہ ہوگی،

(۱۶) میں مطمئن ہو گیا، اور مجھے یہ اعتراف کرنے میں تامل نہیں، کہ آپ کی باتیں ہیں لگتی ہوئی، لیکن ایک سوال کی اجازت دیجیئے، یہ فرمائیے کہ اب آپ جسقدر ابطال

مادہ کا یقین رکھتے ہیں، کیا پہلے اس قدر یقین آپ کو وجود مادہ کا نہ تھا،

ن - بیشک تھا، لیکن اس وقت اعتقاد بغیر کسی غور و فکر کے محض تقلیدی تھا، بہ خلاف اسکے موجودہ اعتقاد تحقیقات و ثبوت کے بعد قائم ہوا ہے،

(۱۷) ۱ - مجھے تو اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے آپ کے اختلاف کی بنیاد تفریق معنوی نہیں بلکہ نزاع لفظی پر ہے۔ اصل مسئلہ میں ہم آپ متحد ہیں۔ فرق صرف طریقہ تعبیر کا ہے یہ بدیہی ہو کہ ہم خالص سے تصورات کے متاثر ہوتے ہیں، یہ بھی بدابہتہ نظر آتا ہے کہ نفس سے خالص ان تصورات کے مخرج و مبدا کی حیثیت سے کچھ قوتیں دین ”نقل“ و ”اصل“ کی اصطلاحات اب نہ استعمال کروں گا ہونا چاہیئے، مگر ظاہر ہے کہ یہ قوتیں قائم بالذات نہیں ہو سکتیں، انکے لئے کسی ذات کا وجود لازمی ہے، اسی کو میں مادہ سے موسوم کرتا ہوں، اور آپ روح سے، بس جو کچھ فرق ہے، اسی قدر ہے،

ن - مگر یہ تو فرمائیے کہ یہ پُر قوت ہستی، ذات، یا یہ قوتیں ذی امتداد ہیں؟

۱ - امتداد اس ذات میں تو نہیں، البتہ اس ذات میں یہ قوت موجود ہے کہ ہم میں تصور امتداد پیدا کرے،

ن - تو گویا وہ ذات خود غیر ممتد ہے؟

۱ - بیشک،

ن - لیکن وہ فعال تو یقیناً ہوگی؟

۱ - قطعاً، اگر فعال نہ ہو تو اسکی جانب قوتوں کے انساب کے کیا معنی ہونگے؟

ن - اب دو باتوں کا جواب اور دیجیئے، پہلے یہ کہ آیا فلاسفہ یا عوام کی زبان میں مادہ کا اطلاق کبھی بھی ایک ہستی فعال وغیر ممتد پر ہو سکتا ہے؟ اور پھر یہ کہ عرف عام و لغت مروج

(۱۵) ۱۔ اچھا یہ تو فرمائیے کہ اگر یہ قول آپ کے انسان کے پاس حقیقت اشیاء کی دریافت کا ذریعہ صرف حواس ہیں تو اسکی کیا وجہ ہے کہ انسان کو چاند ایک ہمیار شفاف سطح کی صورت میں قریب ایک فٹ کے قطر کے نظر آتا ہے؟ یا ایک مربع مینار دور سے مدور معلوم ہوتا ہے؟ یا پھر پانی میں چھڑی کا ایک سرا ڈالیئے تو وہ ٹیڑھی دکھائی دیتی ہے؟

ف۔ ان صورتوں میں انسان سے ادراک تصورات میں غلطی نہیں ہوتی، بلکہ اپنے موجودہ ادراکات سے جو نتائج وہ مرتب کرتا ہے، اس میں غلطی ہوتی ہے، مثلاً چھڑی کی جو مثال آپ نے دی، اس میں جو شے اُسے براہ راست باصرہ سے ادراک ہوتی ہے، وہ بے شبہ ٹیڑھی ہی ہے، اور اس حد تک اسکا علم بالکل صحیح ہے، لیکن جب اس سے وہ نتیجہ نکالتا ہے کہ پانی سے باہر نکالنے پر بھی وہ ٹیڑھی رہیگی، یا مثل ٹیڑھی چیزوں کے اسکے لاسمہ کو متاثر کرے گی، تو اس میں وہ غلطی کرتا ہے، اس طرح چاند یا مینار جیسا کہ ایک خاص مقام سے دکھائی دیتا ہے، یہ قیاس کرنا کہ انکی قربت کی حالت میں بھی یہ ایسے ہی دکھائی دینگے، بس یہی غلط ہے، لیکن یہ غلطی ظاہر ہے، کہ اسکے اس ادراک میں نہیں ہوتی جیسے وہ براہ راست کر رہا ہے، بلکہ اسکے اس نتیجہ میں موتی ہے، جو وہ مذراکات بالحواس سے معقولات کے متعلق یا اپنے تصورات حاضروہ سے زمانہ غائب کے متعلق نکالتا ہے، یہی اصول نظام شمسی (کو پرنکیس) پر بھی منطبق ہوتا ہے، بے شبہ ہمیں حرکت ارض کا ادراک نہیں ہوتا لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا قطعاً غلط ہوگا، کہ رفتے زمین سے اسقدر فاصلہ پر کہ کبھی جتنا زمین اور دوسرے سیاروں کے درمیان ہے، ہمیں اسکی حرکت محسوس نہ ہوگی،

(۱۶) میں مطمئن ہو گیا، اور مجھے یہ اعتراف کرنے میں تامل نہیں کہ آپ کی باتیں ہیں لگتی ہوئی، لیکن ایک سوال کی اجازت دیجیئے، یہ فرمائیے کہ اب آپ جسقدر ابطال

لیکن چونکہ یہ دُرکات، تصورات ہیں، ظاہر ہو کہ انکا وجود بجز فہم کے اور کہیں نہیں ہو سکتا۔
اسلئے ایک فہم کا وجود ضروری ہو، اور فہم و ارادہ یہ دو رُوح ہی کے خصائص امتیازی
ہیں، اس بنا پر ہمیں اپنے تصورات کی علت فاعلی لا محالہ رُوح ہی تسلیم کرنا پڑیگی،

(۱۹) ۱۔ اب اپنے اپنے خیال میں گویا مسئلہ بالکل واضح و صاف کر دیا، حالانکہ اسکی خبر نہیں
کہ جو کچھ ارشاد ہوا ہو، یہ صاف تناقض کی طرف لے جاتا ہو، اچھا پہلے یہ فرمائیے، کہ خدا میں
کوئی نقص رہ جانا ایک مہل بات ہو یا نہیں؟

ت۔ اس عقیدہ کی مہمیت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے؟

۱۔ تکلیف اٹھانا دلیل نقص ہو یا نہیں؟

ت۔ ہے،

۱۔ ہم بعض وقت دوسری چیزوں سے متاوی و متائل ہوتے ہیں یا نہیں؟

ت۔ ہوتے ہیں،

۱۔ مگر آپ ابھی کہہ چکے ہیں، کہ وجود رُوح کا ہو، اور رُوح خدا ہے،

ت۔ ہاں میں تو اسی کا قائل ہوں،

۱۔ ساتھ ہی آپ یہ بھی فرما چکے ہیں کہ خالق سبحن تصورات سے ہم متاثر ہوتے ہیں وہ اس نفس

میں ہیں جو ہمارے اوپر موثر ہوتا ہو نتیجہ یہ نکلا کہ تکلیف و اذیت کے تصورات خدا میں موجود ہیں

یا بہ الفاظ دیگر خدا متاوی و متالم ہوتا ہو، گویا ذات باری میں یہ نقص باقی رہ گیا ہو، اور

اس عقیدہ کی مہمیت کا آپ ابھی ابھی اعتراف کر چکے ہیں،

ت۔ اس سے انکار نہیں، کہ خدا کو ہر شے کا علم و واقفیت ہو، چنانچہ وہ دوسری

چیزوں کی طرح درد و تکلیف کی کیفیت، بلکہ اس احساس تکلیف سے بھی واقف ہو، جو
 اسکی مخلوقات کو ہوتا ہو، لیکن مجھے یہ ہرگز تسلیم نہیں کہ خدا ان احساسات تکلیف سے واقفیت
 رکھنے بلکہ بعض حالات میں انکی علت ہونے کے ساتھ خود بھی تکلیف محسوس کرتا ہو، ہم چاہے
 محدود و محکوم ارواح ہیں، یہ وساطت ہو اس، موثر خارجی کے اثرات سے متاثر ہوتے ہیں
 جو ہماری مرضی کے خلاف ہونے کے باعث بعض اوقات ہمارے لیے مکلف و موکم ہوتے
 ہیں، لیکن خدا کسی خارجی شے سے متاثر نہیں ہوتا، ہماری طرح وساطت ہو اس سے ادراک
 نہیں کرتا، اسکا ارادہ سب پر غالب و غیر مقتید ہو، ہر شے کا مستبب ہو، اور کوئی شے اسے مغلوب
 کیا معنی اسکا مقابلہ نہیں کر سکتی، ظاہر ہو کہ یہ ہستی مطلق نہ کسی شے سے متاثر ہو سکتی ہو،
 نہ کسی متاثر کیفیت سے محسوس ہو سکتی ہو، بلکہ سرے سے کسی جس سے بھی متاثر نہیں ہو سکتی،
 ہم لوگ جسم کے پابند ہیں، یعنی ہمارے جملہ ادراکات ہمارے حرکات جسمانی سے وابستہ ہیں، ہماری
 سرشت اس قسم کی ہو، کہ ہم اپنے جسم محسوس کے اجزاء، عصبی کے پر تغیر سے متاثر ہوں، اور
 یہ جسم محسوس بجائے خود، صحیح معنی میں صرف ان تصورات و صفات کا مجموعہ ہو، جن کا وجود
 محض کسی نفس میں ہو، اس بنا پر احساسات جسمانی کے اس تعلق کے معنی صرف اس قدر ہیں
 کہ تصورات (یا اشیاء مذکرہ براہ راست) کے دو سلسلوں کے درمیان نظام کائنات میں تطابق
 ہو، لیکن خدا تو روح مجرد ہو، جس میں سطح کی کوئی وابستگی ہو نہ تعلق، اس کے نفس میں تو یہ ہوتا
 نہیں، کہ جسمانی حرکات کے ساتھ لذت و الم کے احساسات پیدا ہوں، ہر قابل علم شے کا
 علم رکھنا یہ بے شبہ دلیل کمال ہو، لیکن کسی اذیت سے متاثر ہونا یا احساس سے کسی شے کو
 محسوس کرنا یہ دلیل کمال ہیتر، بلکہ دلیل نقص ہو، خدا اول الذکر صفت سے موصوف
 ہے نہ کہ آخر الذکر سے، خدا علم یا تصورات رکھتا ہے لیکن اس کے تصورات کا

ماخذ ہماری طرح، حواس نہیں ہوتے۔ آپ چونکہ اس کھلی ہوئی تفریق کو ملحوظ نہیں رکھتے، اور دونوں میں خلط مبحث کر دیتے ہیں، اسی لئے آپ کو بے محل تناقض نظر آیا،

(۲۰) ۱۔ لیکن آپ نے اب تک یہ خیال نہ فرمایا، کہ مادہ کی مقدار، تجربہ سے کشش اجسام کے تناسب ثابت ہو چکی ہو، اور تجربہ کا معارضہ کیونکر ہو سکتا ہے؟

ف۔ ذرا میں بھی سنوں کہ اسکا آپکے پاس کیا ثبوت ہے،

۱۔ اسکا اصول یہ ہے، کہ حرکت اجسام کے مدالرج ہمیشہ مادہ کے ان مقداروں اور رفتاروں

کے مجموعہ کے تناسب ہوتے ہیں، جو ان اجسام میں ہوتی ہیں، پس جہاں کہیں رفتار میں برابر ہیں، تو اسکا مطلب یہ ہے، کہ جتنی جسم میں مقدار مادہ ہو، ٹھیک اسی کے تناسب سے انکے

مدالرج حرکت بھی ہیں، اب تجربہ سے یہ دریافت ہوا ہے، کہ کل اجسام دُن خفیف فروق سے قطع نظر کر کے جو ہو اکی مزاحمت سے پیدا ہوتے ہیں، مساوی سرعت کے ساتھ نیچے اترتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا، کہ اجسام کی حرکت ہیوطی، اور لامحالہ اُنکی کشش بھی، جو اس حرکت کی

علت ہو، مقدار مادہ کے تناسب ہو، فہو المقصود،

ف۔ آپ ایک مقدمہ بدیہی یہ فرض کرتے ہیں، کہ جسم کی مقدار حرکت ہمیشہ اسکی شرح

رفتار و مادہ کے مجموعہ کے تناسب ہوتی ہو، اور اس مقدمہ سے آپ وجود مادہ پر استدلال کرتے ہیں، کیا یہ صریحی استدلال دوری نہیں؟

۱۔ میں اس مقدمہ سے صرف یہ مراد لیتا ہوں، کہ حرکت تناسب ہوتی ہو شرح رفتار

استدلال و صلابت کے مجموعہ کے،

ف۔ اچھا یہی سہی، تو بھی اس سے نتیجہ نہیں نکلتا، کہ کشش مادہ کے مفہوم فلسفیانہ

کے لحاظ سے اسکے تناسب ہوتی ہو، بجز اس صورت کے کہ آپ یہ فرض کر لیں کہ نامعلوم جہر

(یا جس نام سے بھی آپ اسے موسوم کریں) ان صفات محسوسہ کے مناسب ہوتا ہے، لیکن یہ فرض کر لیا صاف مصادره علی المطلب ہے، مجھے اس سے انکار نہیں کہ جسامت، صلابت، یا مزاجت کا وجود مد رک بالحواس ہو، مین اس پر بھی بحث نہیں کرتا کہ کشش ان صفات کے مناسب ہو مجھے جس شے سے انکار ہو وہ یہ ہے کہ یہ صفات ہماری مد رک یا انکو ظور میں لانے والی قوتیں کسی جوہر مادی میں موجود ہیں، مین اسکا منکر ہون اور آپ اسکے قائل، لیکن کوئی ثبوت آپ بھی اب تک نہیں پیش کر سکے ہیں،

(۲۱) - ۱۔ خیر اس مسئلہ پر تو اب مجھے بھی اصرار نہیں، مگر یہ تو فرمائیے، کہ کیا آپ کے خیال کے مطابق فلسفہ طبیعی کے اساتذہ (یعنی علماء سائنس) اب تک خواب دیکھتے رہے؟ آخر وہ، جو وجود مادہ کو تسلیم کر کے حوادث کے متعلق جو نظریات و تشریحات پیش کرتے ہیں، انکے کیا معنی رہ جاتے ہیں؟
ن۔ حوادث سے آپ کی کیا مراد ہے؟

۱۔ اس سے مراد ان مظاہر سے ہے جنھیں مین اپنے حواس سے ادراک کرتا ہوں،
ن۔ تو کیا مظاہر مد رک بالحواس، تصورات نہیں ہوتے؟
۱۔ اسکا اعتراف تو مین سودفقہ کر چکا ہوں،

ن۔ تو اب حوادث کی توجیہ کے معنی یہ بیان کرنا ٹھہرے، کہ ہم تصورات سے کیونکر متاثر ہوتے ہیں، نیز یہ کہ وہ کس طریقہ اور کس ترتیب سے ہمارے حواس پر نقش ہوتے ہیں، یہی معنی ہوئے یا کچھ اور؟
۱۔ یہی ہوئے،

ن۔ اچھا اب اگر آپ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ کبھی کسی فلسفی نے ہمارے نفوس کے کسی

ایک تصور کی پیدائش کی توجیہ وجود مادہ کی بنا پر کی ہے، تو میں فوراً قائل ہو جاؤنگا، اور اس کے خلاف جو کچھ کہا گیا ہے، اس سب کو کالعدم تصور کر دوں گا، لیکن اگر آپ یہ نہیں ثابت کر سکتے، تو تشریح حوادث پر زور دینا عیبت ہے، کسی ذی علم و ذی ارادہ ہستی کے متعلق اگر یہ کہا جاوے کہ وہ تصورات کو پیدا یا ظاہر کرتی ہے، تو خیر، آسانی سے سمجھ میں آسکتا ہے، لیکن جو ہستی ان تو توں سے بالکل معترفی ہو، اسکے متعلق یہ دعویٰ کہ وہ تصورات کو خلق، یا کسی اور حیثیت سے عقل کو متاثر کر سکتی ہے، میری سمجھ میں مطلق نہیں آسکتا، بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں، کہ اگر ہمیں مادہ کا کچھ ایجابی علم ہوتا، اگر ہم اسکی صفات کا علم رکھتے، اور اسکے وجود کو سمجھ سکتے، تو بھی یہ دعویٰ مسئلہ کو صاف کرنے سے اتنا بعید رہتا، کہ (میرے نزدیک تو) یہ دعویٰ بجائے خود، دنیا میں سب سے زیادہ لائیچل مسئلہ رہتا، لیکن با اہمہ میرا یہ مقصد نہیں کہ فلاسفہ طبعیہ میں نے اتنا کچھ کیا ہی نہیں تصورات کے باہمی ربط و تعلق کے مشاہدات اور ان کے استدلالات سے وہ فطرت کے قوانین و طریق کار دریافت کرتے ہیں، اور یہ شعبہ علم مفید بھی ہو، اور ضروری بھی،

(۲۲) ۱۔ لیکن کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے، کہ خدا کل نوع انسان کو دھوکے میں رکھے گا؟ کیا آپکے خیال میں یہ بات آتی ہے کہ خدا تمام دنیا کو وجود مادہ پر اعتقاد رکھنے پر مائل رکھے گا، درآئیکہ اسکا کوئی وجود نہیں؟

ن۔ یہ تو میرے خیال میں آپ بھی نہ تسلیم کریں گے، کہ ہر عام خیال کا، جو تعصب، ضد یا غلط فہمی کی بنا پر شائع ہو جائے، انتساب خدا کی جانب کیا جائے، ہم اسکی جانب جن خیالات و آرا کو منسوب کرتے ہیں، وہ یا تو وہ ہوتے ہیں جو براہ راست وحی و الہام کے ذریعہ سے ہم پر افقا ہوئے ہوں، یا پھر وہ ہوتے ہیں جو ہمارے قول فطری کے لیے، جو ہم میں خدا ہی کے

و دلیعت کردہ ہیں، اس قدر بدیہی ہوں، کہ ہمارے لئے انکار کی گنجائش ہی نہ ہو۔ اب فرمائیے کہ وجود مادہ کے لئے کوئی دجی ہو؟ یا پھر کوئی شہادت (حواس) موجود ہو؟ اسے بھی جانے دیجئے یہ دیکھئے کہ مدرکات بالحواس سے علیحدہ، وجود مادہ کا یقین عامۃ الناس کو ہو کب؟ اور عامۃ الناس کیا، بجز ان چند فلاسفہ کے جو خود اپنا مفہوم نہیں سمجھتے، اور کسی کو بھی نہیں، آپکے سوال سے ایسا معلوم ہوتا ہو، کہ یہ مسائل آپکے نزدیک بالکل صاف ہیں، آپ جب انھیں مجھے بھی سمجھا دیجئے گا، اُسوقت میں ایک دوسرا جواب دینا فرض سمجھوں گا، اُسوقت تک میرا یہ جواب کافی ہو، کہ میرے خیال میں خدا نے نفع انسان کو ہرگز فریب نہیں دیا ہے،

(۲۳) ۱۔ لیکن اس خیال کی ندرت و اجنبیت کو کیا کیجئے گا! اصل خطرہ تو یہ ہیں جو، نئی باتوں کی ہمیشہ روک تھام کرنا چاہتے، لوگوں کے مسلمات میں خلل پڑتا ہو، اور انکے نتائج کا کسی کو علم نہیں ہوتا،

ف۔ میں نہیں سمجھ سکتا، کہ کسی ایسے خیال کے ابطال سے، جسکی بنیاد نہ حواس پر ہو نہ عقل پر اور نہ وحی زبانی پر، اُن عقائد میں کیونکر خلل پڑ سکتا ہو، جنکی بنیاد ان سب پر ہے، یہ میں بے شبہ تسلیم کرتا ہوں، کہ حکومت و مذہب میں بدعات خطرناک ہوتے ہیں، اور انکی روک تھام ہوتی رہنا چاہئے، لیکن آخر فلسفہ میں انکے انسداد کی کیا بنا ہو سکتی ہو؟ کسی غفے نامعلوم کو معلوم کرنا، عملی بدعت ہو، اور اگر اس طرح کی بدعات کا سد باب کر دیا گیا ہوتا، تو اب تک انسان نے علوم و فنون میں خاک ترقی کی ہوتی، لیکن خیر، بدعات و مستبعدات کی حمایت سے مجھے سروکار نہیں، درمجھے کہنا یہ ہو کہ اصل بدعات یہ ہیں کہ اوصاف مدرکہ اشیاء میں نہیں، ہمیں حواس پر اعتماد نہ کرنا چاہئے، ہمیں اشیاء کی اصل ماہیت کا مطلق علم نہیں ہوتا

بلکہ ہمیں اشیاء کے وجود تک کا یقین نہیں ہو سکتا؛ حقیقی آوازیں اور رنگ، اور حقیقت نامعلوم حرکات و اشکال کے سوا اور کچھ نہیں؛ حرکات بجائے خود نہ سیرج ہوتی ہیں نہ بطی؛ اجسام امتداد مطلق رکھتے ہیں، بغیر کسی متعین شکل و جسامت کے؛ ایک بے شعور لایعقل، عظیم الحکمت ہستی، روح پر عامل ہوتی ہے؛ جسم کا صغیر ترین ذرہ بیشمار اجزاء امتداد پر مشتمل ہوتا ہے؛ دراصل یہ سب بدعات ہیں؛ یہ وہ انوکھے خیالات ہیں جن سے انسان کی فطرت سلیم دنگ رہ جاتی ہے؛ اور جن کے تسلیم کر لینے سے ذہن انسانی شکوک و شبکات کے جال میں اُلجھ کر رہ جاتا ہے، مین انھیں، اور انھیں کے مثل بدعات کے خلاف انسان کی فطرت سادہ و سلیم پر زور دیتا ہوں؛ یہ بے شبہ بہت ممکن ہے کہ مجھے اسکے ثابت کرنے میں بعض نامانوس طریقہ یا غریب الفاظ کا استعمال کرنا پڑا ہوا، لیکن میرے مفہوم کے پوری طرح ذہن نشین ہو جانے کے بعد اس میں اگر کوئی شے سب سے زیادہ عجیب معلوم ہوگی، تو صرف یہ کہ یہ قطعاً ناممکن، بلکہ اجتماع نقیضین ہے، کہ کسی لایعقل شے کا وجود نفس سے مد رک کیے جانے سے الگ ہو، اور اگر یہ خیال حیرت انگیز سمجھا جاتا ہے، تو شرم کی بات ہے کہ اس زلفے میں اور ایک مسیحی ملک میں ایسا سمجھا جاتا ہے!

(۲۴) ۱۔ آپ کو اس سے سروکار نہ ہونا چاہیئے کہ دوسروں کے خیالات پر کیا کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ آپ صرف اپنی رلے کی صداقت ثابت کیجیئے، اب اس سے بڑھ کر کھلی ہوئی بات اور کیا ہوگی، کہ آپ تمام اشیاء کو تصورات میں تبدیل کیے دیتے ہیں، اور یہ کون کر رہا ہے؟ آپ، ہاں آپ جو مجھ پر تشکیک کا الزام لگانے میں تامل نہیں کرتے، یہ تو بالکل کھلی ہوئی بات ہے، اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا،

ف۔ آپ کو غلط فہمی ہوئی، میں اشیاء کو تصورات میں نہیں، بلکہ تصورات کو

اشیاء میں تبدیل کرتا ہوں، اسلئے کہ جو چیزیں براہ راست ادراک میں آتی ہیں، آپ انھیں مظاہر اشیاء کہتے ہیں، اور میں انھیں کو اصل اشیاء حقیقی قرار دیتا ہوں،

۱۔ اشیاء حقیقی، زبان سے جو کچھ چاہئے، کہئے، مگر یہ بالکل قطعی ہو، کہ آپکے اصول کے لحاظ

سے اشیاء کے خالی قالب رہ جاتے ہیں، محض خارجی سطح جو اس کو متاثر کرتی ہو،

ف۔ آپ جن چیزوں کو ”خالی قالب“ اور ”خارجی سطح“ سے موسوم کرتے ہیں، میرے

نزدیک وہی اصل اشیاء ہیں، اور وہ خالی یا ناقص تو ہو ہی نہیں سکتیں، بجز اسکے کہ آپکے

نظریہ کے مطابق، بیوی کو ہر ذی جسم شے کا ایک عنصر حقیقی تسلیم کر لیا جائے، ہم آپ اس حد تک

متفق ہیں، کہ ادراک ہم صرف صور محسوسہ کا کرتے ہیں، اختلاف اس امر میں ہو، کہ آپ

انھیں خالی مظاہر سمجھتے ہیں، اور میں حقائق اشیاء، مختصر لفظوں میں یہ کہ آپ حواس پر اعتماد

نہیں کرتے، میں کرتا ہوں،

(۲۵) ۱۔ آپکا دعویٰ یہ ہو، کہ آپ حواس پر اعتماد کرتے ہیں، اور آپ کو اس پر ناز ہو، کہ

آپ کرامۃ الناس کی ہم خیالی حاصل ہو، آپکے خیال کے مطابق اصل ماہیت اشیاء

حواس سے دریافت ہوتی ہو، لیکن پھر آخر اختلافات کیونکر پیدا ہوتے ہیں؟ اور کیوں نہیں

ایک شکل و دیگر صفات محسوسہ ہمیشہ، اور ہر طریقہ سے ایک ہی حال پر ادراک میں آتی

ہیں؟ اور کیوں ہم کسی جسم کے بہتر شاہدہ کے لئے خوردبین استعمال کرتے ہیں، اگر خالی آنکھ

سے دیکھنے میں بھی وہ اس طرح معلوم ہو سکتا ہے؟

ف۔ اصل یہ ہو، کہ جس شے کو ہم چھوتے ہیں، وہ بعینہ وہ نہیں ہوتی، جسے ہم دیکھتے ہیں

اور جو شے خوردبین سے معائنہ میں آتی ہو، وہ بعینہ وہ نہیں ہوتی جسے ہم خالی آنکھ سے دیکھتے ہیں،

بلکہ جین اشیاء کے وجود تک کا یقین نہیں ہو سکتا؛ حقیقی آوازیں اور رنگ، اور حقیقت نامعلوم حرکات و اشکال کے سوا اور کچھ نہیں؛ حرکات بجائے خود نہ سیرج ہوتی ہیں نہ بطلی؛ اجسام امتداد مطلق رکھتے ہیں، بغیر کسی متعین شکل و جسامت کے؛ ایک بے شعور، لایققل، عظیم الحکمت ہستی، روح پر عامل ہوتی ہے؛ جسم کا صغیر ترین ذرہ بیشمار اجزاء امتداد پر مشتمل ہوتا ہے؛ دراصل یہ سب بدعات ہیں؛ یہ وہ انوکھے خیالات ہیں جن سے انسان کی فطرت سلیم دنگ رہ جاتی ہے؛ اور جن کے تسلیم کر لینے سے ذہن انسانی شکوک و شکلات کے جال میں اُلجھ کر رہ جاتا ہے؛ مین انھیں، اور انھیں کے مثل بدعات کے خلاف انسان کی فطرت سادہ و سلیم پر زور دیتا ہوں؛ یہ بے شبہ بہت ممکن ہے، کہ مجھے اسکے ثابت کرنے میں بعض نامانوس طریقہ یا غریب الفاظ کا استعمال کرنا پڑا ہو، لیکن میرے مفہوم کے پوری طرح ذہن نشین ہو جانے کے بعد اس میں اگر کوئی شے سب سے زیادہ عجیب معلوم ہوگی، تو صرف یہ کہ یہ قطعاً ناممکن، بلکہ اجتماع نقیضین ہے، کہ کسی لایققل شے کا وجود نفس سے مد رک کیے جانے سے الگ ہو، اور اگر یہ خیال حیرت انگیز سمجھا جاتا ہے، تو شرم کی بات ہے، کہ اس زلفے میں اور ایک مسیحی ملک میں ایسا سمجھا جاتا ہے!

(۲۴۴) ۱۔ آپ کو اس سے سروکار نہ ہونا چاہیئے، کہ دوسروں کے خیالات پر کیا کیا اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ آپ صرف اپنی رلے کی صداقت ثابت کیجیئے، اب اس سے بڑھ کر کھلی ہوئی بات اور کیا ہوگی، کہ آپ تمام اشیاء کو تصورات میں تبدیل کیے دیتے ہیں، اور یہ کون کر رہا ہے؟ آپ، ہاں آپ جو مجھ پر تشکیک کا الزام لگانے میں تامل نہیں کرتے، یہ تو بالکل کھلی ہوئی بات ہے، اسکا کوئی جواب نہیں ہو سکتا،

ف۔ آپ کو غلط فہمی ہوئی، مین اشیاء کو تصورات میں نہیں، بلکہ تصورات کو

ماہیت ہوتی ہو، اور اس وہم کی بنیاد میرے نزدیک عام محاورہ کے صحیح مفہوم نہ سمجھنے پر
 ہو، جس میں متعدد جداگانہ تصورات کو نفس کے سامنے کی ایک متحدہ شے کی حیثیت سے ظاہر کیا جاتا ہو بلکہ
 میرا خیال تو یہ ہو کہ فلاسفہ کی اکثر غلط فہمیوں کی بنیاد یہی ہو، یعنی اُنھوں نے اپنے نظریات
 کی بنا، مفادہیم پر نہیں بلکہ الفاظ پر رکھی، اور ظاہر ہو کہ یہ الفاظ عامۃ الناس کے وضع کردہ
 ہیں، جو محض روزانہ زندگی میں کاربر آرمی و سہولت کے غرض سے وضع کیے گئے ہیں،
 نہ کسی فلسفیانہ مقصد کو پیش نظر رکھ کر،
 ۱۔ میں آپ کا مطلب سمجھ گیا،

(۲۶) ف۔ آپ کے خیال کے مطابق، جو تصورات ہمیں حواس سے ادراک ہوتے ہیں، وہ اشیاء
 حقیقی نہیں، بلکہ انکے عکس، یا انکی نقلین ہوتی ہیں، اسیلئے ہمارا علم بھی اسی حد تک حقیقی
 ہو سکتا ہو، جس حد تک ہمارے تصورات ان اصلوں کی صحیح نقلین ہوتی ہیں، لیکن چونکہ
 آپ کی یہ مفروضہ اصلیں بجائے خود مجہول ہوتی ہیں، یہ کہنا بالکل ناممکن ہو کہ ہمارے
 تصورات کس حد تک ان سے مماثل ہیں، بلکہ یہ بھی کہ آیا کچھ بھی مماثلت رکھتے ہیں، اس
 بنا پر ہمیں یقین ہو ہی نہیں سکتا، کہ ہم کچھ بھی علم حقیقی رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں چونکہ ہمارے
 تصورات برابر تغیر ہوتے ہیں، درآئیکہ آپ کی وہ مفروضہ اشیاء حقیقی غیر تغیر رہتی ہیں، یہ
 ظاہر ہو کہ سب تصورات صحیح نہیں ہو سکتے، یا کم از کم یہ کہ اگر بعض صحیح اور بعض غلط ہوتے
 ہیں تو بھی ہمارے پاس انکے درمیان تفریق و امتیاز کا کوئی ذریعہ نہیں، اس سے ہمارے
 شک و تذبذب کو اور ترقی ہوتی ہو، پھر مزید غور سے یہ بھی معلوم ہوتا ہو، کہ یہ ہم کسی طرح
 خیال نہیں کر سکتے، کہ تصویر یا کوئی شے مماثل تصور کیونکر نفس سے خارج، اپنا وجود
 رکھ سکتی ہے۔ اور اس سے پھر یہ ذہن میں کسی طرح نہیں آتا، کہ کائنات میں کوئی

حقیقی شے کیونکر موجود ہو سکتی ہو نتیجہ ان سب باتوں کا یہ ہوتا ہے کہ ہم انتہائی تشکیک کے اُلجھاؤ میں پھنس کر رہ جاتے ہیں۔ اب میں آپ سے چار سوال کرتا ہوں، پہلا یہ کہ آیا آپ کے تصورات کا انتساب غیر مد رک و قائم بالذات جو اہر کی جانب، یہ حیثیت حصول کے کرنا، اس ساری تشکیک کا اصلی مآخذ ہے یا نہیں؟ دوسرا یہ کہ آپ کو ان مجہول اصولوں کا علم، عقل یا حواس کس ذریعہ سے ہوتا ہے؟ اور اگر ان دونوں طریقوں سے نہیں ہوتا، تو ان کے وجود کو تسلیم کیے جانا ایک امر لغو ہے یا نہیں؟ تیسرا سوال یہ ہے کہ آیا کافی غور کے بعد آپ کے ذہن میں ”جواہر غیر مد رک کے وجود مطلق و خارجی“ کا کوئی مفہوم و تخیل پیدا ہوتا ہے؟ آخری سوال یہ ہے کہ آیا مقدمات کو پیش نظر رکھنے کے بعد یہ سب سے زیادہ قرین عقل نہیں کہ نظریہ تسلیم کی متابعت کی جائے، اپنے حواس پر اعتماد کیا جائے مجہول الحال ماہیتوں اور ہیولی کا تخیل دور کر دیا جائے، اور عامۃ الناس کے ہم آہنگ ہو کر، ان حقیقی چیزوں کا وجود تسلیم کر لیا جائے، جو حواس سے ادراک میں آتے ہیں؟

(۲۷) ۱۔ سر دست ان سوالات کا جواب تو میں نہیں دیتا، مجھے دیکھنا یہ ہے کہ آئندہ مشکلات کا حل آپ کیونکر کرتے ہیں، یہ فرمائیے کہ ایک شخص کے حواس جن مد رکات کا ادراک کرتے ہیں، کیا وہ اس طرح دوسروں کے ادراک میں نہیں آتے؟ یہاں اگر سو آدمی اور ہوں، تو وہ بھی باغ، درختوں اور پھولوں کو اس طرح دیکھیں گے جیسے میں دیکھ رہا ہوں، لیکن یہ اشتراک و توافق ان تصورات میں نہیں باقی رہتا، جو میں اپنے تخیل میں پیدا کرتا ہوں، کیا یہ شے، مد رکاتِ اول الذکر و آخر الذکر میں تفریق نہیں پیدا کر دیتی؟
 ف۔ بیشک پیدا کر دیتی ہے، اور میں نے تو کبھی مد رکات حسی و خیالی کی تفریق سے انکار نہیں کیا، لیکن آپ اس سے ثابت کیا کرنا چاہتے ہیں؟ آپ یہ تو بہر حال

نہیں کہہ سکتے، کہ چونکہ اشیاء محسوسہ کا ادراک بہت سے لوگ کرتے ہیں، اسلئے وہ غیر مذکور ہیں،
 (۱۲۸) - ہاں اس سے تو کوئی اعتراض نہیں پیدا ہوتا، لیکن ایک دوسری بات نکلتی ہے
 آپکا تو یہی خیال ہو نہ کہ جو اس سے ہم کو صرف تصورات موجود فی النفس کا ادراک ہوتا ہے؟
 ف - بیشک،

۱ - لیکن وہی تصور جو میرے ذہن میں ہے، ظاہر ہے کہ آپکے یا کسی اور کے ذہن میں
 نہیں ہو سکتا، نو کیا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ دو آدمی ایک ہی چیز کو نہیں دیکھ سکتے؟
 اور اس سے بڑھ کر متباعد کیا شے ہو سکتی ہے؟

ف - اگر لفظ "ایک ہی شے" عام بول چال والی مراد لی جائے، تو یہ یقینی ہے اور میرے
 اصول کے ذرا بھی منافی نہیں، کہ مختلف اشخاص ایک ہی شے کا ادراک کرتے ہیں یا یہ کہ
 ایک ہی شے یا تصور کا ادراک مختلف نفوس میں ہوتا ہے، الفاظ تو لوگوں کے من گڑبست ہیں،
 اور چونکہ لوگ "وہی" کے استعمال کے ہر اس موقع پر عادی ہو گئے ہیں، جہاں کوئی فرق ادراک
 میں نہیں آتا، اور میں اُن کے مُدراکات میں کوئی تغیر کرنا نہیں چاہتا، اس لئے لوگ جس طرح بیشتر
 سے کہتے چلے آئے ہیں کہ کئی آدمیوں نے وہی شے دیکھی، "اسی طرح آئندہ بھی اس فہرہ کا
 استعمال جاری رہیگا، بغیر راست بیانی اور محاورہ زبان سے انحراف کیے، لیکن اگر وہی"
 کا لفظ فلاسفہ کی اصطلاح میں لیا جائے، جو اس میں اشتراک و کیسانیت کا فلسفیانہ مفہوم بھی شامل
 کرتے ہیں، تو انکی تعریفات مختلفہ کے لحاظ سے (اسلئے کہ فلسفیانہ کیسانیت کی کوئی تعریف انکے
 ہاں خود مسلم و متفق علیہ نہیں) مختلف اشخاص کے لئے ایک ہی شے کا ادراک ممکن بھی ہے
 اور ناممکن بھی۔ لیکن خیر یہ مسئلہ چندان اہم ہے بھی نہیں، کہ فلاسفہ "وہی" کا اطلاق کس شے
 پر کریں گے، فرض کیجئے، چند متحد القویٰ افراد کسی جگہ مجتمع ہیں، جو جو اس سے یکساں طور پر متاثر

ہوتے ہیں، اور جو زبان کے استعمال سے بالکل ناواقف ہیں، ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے ادراکات بالکل متحد ہونگے، یہ بے شبہ ممکن ہے، کہ گفتگو کے وقت بعض لوگ شے مدر کہ کی کیسانیت کے لحاظ سے ان کے مدرکات کو "ایک ہی" شے سے تعبیر کریں، اور بعض لوگ اشخاص مدرکین کے اختلاف و تعدد کی بنا پر مدرکات کو اشیاء مختلفہ سے موسوم کریں؟ لیکن کون کہہ سکتا ہے، کہ یہ سارا اختلاف محض لفظی نہیں؟ یعنی صرف اس امر کا کہ جو کچھ مختلف اشخاص نے دیکھا ہے، اس لفظ پر ایک ہی "یا وہی" کا اطلاق ہو سکتا ہے یا نہیں؟ (ایک دوسری مثال یہ) فرض کیجیے کہ ایک مکان ہے جسکی ظاہری شکل بدستور ہے، مگر جس کے تمام کمرے مسمار کر کے از سر نو تعمیر کیے گئے ہیں، اب آپ اسپر مصر ہیں، کہ یہ "وہی" قدیم مکان ہے، اور میں کہتا ہوں، کہ نہیں، یہ "وہی" نہیں، بلکہ ایک نیا مکان ہے، لیکن کیا یہ این اختلاف لفظی میرے آپ کے خیالات اصل مکان کے متعلق متحد نہیں؟ اور یہ نزاع تاما تر لفظی نہیں؟ اگر آپ اسکے متعلق یہ کہیے، کہ اختلاف لفظی ہی نہیں بلکہ معنوی بھی ہے، اسلئے کہ میں نے مکان کی عینیت کا تصور مجردہ اس پر اضافہ کر دیا ہے، اور آپ نے ایسا نہیں کیا، تو میں یہ عرض کرونگا، کہ میں تصور مجردہ عینیت کے مفہوم ہی سے نا آشنا ہوں بلکہ آپ سے یہ گزارش کرتا ہوں، کہ (میں تو میں) خود آپ اسکا کیا مفہوم سمجھتے ہیں؟ — کیون آپ ساکت کیوں ہیں؟ کیا آپ اب بھی اس سے مطمئن نہیں، کہ لوگ جو وحدت و کثرت عینیت و تعدد، میں اس قدر جھگڑتے ہیں، اسکی بنیاد تاما تر اختلاف الفاظ و اسما پر ہے نہ کہ کسی رئے و خیال کی معنوی تفریق پر؟ اچھا، ایک اور بات پر بھی تو خیال کیجیے، مادہ کا وجود مسلم ہو یا نہ ہو، ماخن فیہ سے تو اسے کوئی تعلق ہی نہیں، یہ تو ماوئین کو بھی تسلیم ہے کہ ہم جو اس سے براہ راست جو کچھ ادراک کرتے ہیں، وہ تصورات ہی ہوتے ہیں،

اسلئے آپکا اعتراض کہ کوئی دو شخص بعینہ ایک ہی شے نہیں دیکھتے، جس طرح میرے مقابلہ میں ہو، اس طرح مانعین پر بھی وارد ہوتا ہے،

(۲۹) ۱۔ یہ سچ ہو۔ مگر وہ لوگ خارج میں ایک اصل بھی تو تسلیم کرتے ہیں جنکی یہ سب تصورات نقلین میں اور جسکی جانب وہ ان تصورات کو رجوع کر کے گویا اصل حقیقت کا ادراک کر لیتے ہیں۔

ف۔ اس نقل و اصل کے مسئلہ کا تو ابطال ہو چکا ہو۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے آپ ایک خارجی اصل کا وجود میرے مسلمات کی بنا پر بھی تو فرض کر سکتے ہیں، اور گویا ہر کو یہ خارج صرف آپکے نفس سے ہوگا، نہ کہ اُس محیط کل نفس سے خارج، جو تمام اشیاء کا حامل ہو تا ہم عینیت کے لحاظ سے اسے خارجی ہی سمجھتا چاہیے، اور آپ بھی یقیناً ایسا ہی سمجھتے ہو گئے۔

۱۔ ہاں اب تو یہ پوری طرح میری سمجھ میں آگیا، کہ یا تو اس اعتراض کی کوئی اہمیت ہی نہیں، اور یا اگر ہو تو دونوں صورتوں میں مساوی ہے۔

ف۔ اور جو اعتراض دو متناقض مسائل پر یکساں وارد ہوتا ہو، اس سے کسی کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا۔

(۳۰) ۱۔ یہ تو ٹھیک ہو، لیکن بہر حال اگر تشکیک کے خلاف آپکے تمام دلائل کا خلاصہ کیا جائے، تو صرف اس قدر نکلتا ہو، کہ ”ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ ہم واقعہ دیکھتے“ سننے، اور چھوتے ہیں، یا بہ الفاظ دیگر ارسامات محسوسہ سے متاثر ہوتے ہیں۔“

ف۔ لیکن اس سے زیادہ اور چاہیے کیا؟ میں اس سامنے والے پھل کو دیکھتا ہوں، چھوتا ہوں، چکھتا ہوں، اور چونکہ مجھے یقین ہو، کہ کسی معدوم سے کوئی دیکھ چھو

اور کچھ نہیں سکتا، اسلئے اس پھل کا وجود یقینی سمجھتا ہوں، اگر اس پھل سے آپ نرمی، طراوت، سُرخی، تیزی کے تمام احساسات خذف کرتے ہیں، تو آپ خود اس پھل کو معدوم کیئے دیتے ہیں، یہ پھل ان حسیات سے علیحدہ کوئی وجود ہی نہیں رکھتا، اسی لیے میں کہتا ہوں، کہ پھل مجموعہ ہوا، رسامات محسوسہ، یا تصوراتِ مُدرک بہ جو اس مختلفہ کا اور ان تصورات کے مجموعہ کو ایک نام اسلئے دیدیا گیا ہے، کہ یہ تجربہ بین ہمیشہ کجا آئے ہیں، مثلاً جسوقت کام و دہن کو ایک خاص قسم کا ذائقہ محسوس ہوا، اُسی وقت بصارتِ سُرخ رنگ محسوس ہوا، لامسہ کو نرمی و گولائی وغیرہ کا احساس ہوا۔ اب جب بین اس پھل کو دیکھتا، چھوتا، اور چکھتا ہوں، تو مجھے مختلف طریقوں پر اس کے وجود یا اسکی حقیقت کا علم ہوتا ہے، گویا اسکی حقیقت ان حسیات کے علاوہ کوئی معنی ہی نہیں رکھتی، لیکن اگر اس پھل سے آپکی مُراد کسی نامعلوم ہستی ہے، تو اور اس کے وجود سے اسکی مُدرکیت کے علاوہ کوئی اور شے تو اس ضرورت میں بے شبہ میں یا آپ، یا کوئی بھی اس کے وجود کا یقین نہیں رکھ سکتا،

(۱۳) ا۔ لیکن اگر میں نفس کے اندر اشیاء محسوسہ کے وجود کے خلاف وہی دلائل لاؤں، جو آپ ہیولی کے اندر انکے وجود کے برخلاف لائے تھے، تو؟
 ف۔ پہلے آپ اپنے دلائل تو لائیے، پھر میں جواب عرض کروں،

۱۔ نفس ممتد ہے یا غیر ممتد؟

ف۔ قطعاً غیر ممتد؟

۱۔ اور آپ یہ مانتے ہیں، کہ جو چیزیں آپکے ادراک میں آتی ہیں، وہ آپکے نفس میں ہیں؟

ف۔ بیشک۔

۱۔ اور آپ ارسامات محسوسہ کو بھی مانتے ہیں؟

ف۔ مانتا ہوں،

۱۔ اب یہ فرمائیے کہ آپ کے نفس میں ان تمام عمارات و شجائر کے وجود کی جگہ کہاں ہے
آئی؟ کیا اشیاء متد کا ظرف کوئی غیر متد شے بن سکتی ہو؟ یا ہم یہ خیال کریں کہ یہ ارسامات
اسی شے پر بنتے ہیں، جو صلابت سے معرّی ہو؟ آپ یہ تو بہر حال کہہ ہی نہیں سکتے کہ اشیاء کا
وجود آپ کے نفس میں اس طرح ہو، جیسے کتابوں کا وجود آپ کے کتب خانہ میں ہو، یا یہ کہ اشیاء کے نقوش اس پر
ایسے ترسم ہوتے ہیں، جیسے موم پر ہر کے حروف منقش ہوتے ہیں، (اور جب یہ نہیں تو) پھر
نفس میں ان کے وجود کے کیا معنی ہیں؟ ان سوالات کا جواب اگر آپ دے سکیں، تو میں بھی
ان تمام اعتراضات کو رفع کر سکتا ہوں، جو آپ نے میرے مسئلہ ہیولی پر کیئے تھے،

ف۔ دیکھیے، میں جب یہ کہتا ہوں کہ اشیاء نفس میں موجود ہیں، یا جو اس پر نقش ہوتی
ہیں، تو میرا یہ مطلب کبھی بھی نہیں ہوتا، کہ ٹھیکہ لفظی معنی میں اجسام کسی مقام پر ممکن ہوتے
ہیں، یا موم پر کس طرح نقش ہوتے ہیں، بلکہ میرا منشا صرف یہ ہوتا ہے کہ نفس انکا ادراک احاطہ
کرتا ہو۔ اور یہ ہوتا ہے خارج ہی، یعنی نفس سے علیحدہ کسی شے سے، آپ کے شبہ کا تو یہ جواب ہو گیا،
لیکن میں نہیں جانتا، کہ اس سے آپ کے ایک غیر مدّ رک ہیولی کے وجود کی کیونکر تائید ہو سکتی ہے؟
(۳۳)۔ ہاں اگر آپ کا صرف اتنا ہی مفہوم ہو، تو مجھے واقعی کوئی فائدہ نہیں پہنچتا، لیکن میرے
خیال میں آپ یہ مفہوم قرار دینے میں محاورہ عام سے ہٹ گئے۔

ف۔ ایک ذرہ نہیں، عام بول چال نے اچھی طرح اسکے جواز کا فتویٰ دیدیا ہے، اور
فلسفی تو علی العموم برابر فہم کی مدّ رکات براہ راست کو اشیاء موجودہ فی النفس کہتے ہیں، اور

یہ کوئی استثنائی مثال نہیں، عام گفتگو میں ہم اعمال ذہنی کے لیے نہایت کثرت سے اشیاء محسوسہ کے الفاظ مستعار لیکر استعمال کرتے ہیں، اخذ، انعکاس، وغیرہ بیسوں الفاظ ایسے ہیں، جب وہ اعمال ذہنی کے متعلق استعمال کیے جاتے ہیں، تو کوئی بھی اُن کے ٹھنڈھ لفظی معنی نہیں لیتا،

(۳۳) ۱۔ اچھا اس باب میں تو میں مطمئن ہو گیا، لیکن ابھی ایک اور قوی اعتراض باقی ہے، جس کا میں نہیں جانتا کہ آپ کے پاس کوئی جواب ہوگا، اور یہ اعتراض اس درجہ اہم ہے، کہ بالفرض آپ اور سب اعتراضات کے جواب دے بھی دیں، اور صرف یہی ایک باقی رہ جائے، تو بھی میں آپ سے قائل نہیں ہونیکا،

ف۔ ذرا میں اس عظیم الشان اعتراض کو سنوں تو

۱۔ ہماری کتاب مقدس میں آفرینش کا جو بیان ہے، وہ آپ کے خیال سے بالکل متناقض ہے، موسیٰؑ آفرینش کا ذکر کرتے ہیں، یہ آفرینش کس شے کی تھی؟ تصورات کی؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ اشیاء کی، اشیاء حقیقی کی، جو اہر مادی کی، آپ اپنے اصول سے اگر اسے تطبیق دے سکیں، تو البتہ ممکن ہے، کہ میں آپ کا ہم خیال ہو جاؤں،

ف۔ موسیٰؑ تو آفتاب، ماہتاب، ستارے، بروجر، نباتات و حیوانات کا ذکر کرتے ہیں، میں اس کا پوری طرح قائل ہوں، کہ ان کا وجود حقیقی ہے، اور یہ سب خدا کے آفریدہ ہیں، تصور سے اگر آپ ذہن کے محض منظونات و توہمات مراد لیتے ہیں، تو یقیناً اُن چیزوں کو تصورات نہیں کہہ سکتے، لیکن اگر تصورات سے فہم کے مدركات براہ راست، یا اشیاء محسوسہ مقصود ہیں، جن کا وجود ہی نفس سے خارج یا حالت غیر مدرکیت میں نہیں، تو یہ اشیاء تصورات ہی ہیں

لیکن یہ امر خپان اہم ہو بھی نہیں کہ آپ انہیں تصورات سے موسوم کریں یا نہ کریں۔ یہ محض ایک لفظی نزاع ہے، نام آپ جرح کچھ بھی چاہیں رکھیں۔ لیکن اس سے حقیقت یعنی اشیاء کے وجود واقعی پر کوئی اثر نہیں پڑتا، ہمارے روزمرہ میں بے شبہ مدركات حواس کو تصورات نہیں اشیاء کہتے ہیں آپ کا جی چاہئے آپ بھی اسی اصطلاح کو برقرار رکھیے، مجھے اس سے برابر بھی اختلاف نہیں بہ شرطیکہ آپ انکے لیے کوئی مستقل بالذات و خارجی وجود نہ فرض کیجئے آفریش گامین پورا قائل ہوں، ہاں آفریش اشیاء بلکہ آفریش اشیاء حقیقی کار اور جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا، یہ میرے اصول کے ذرا بھی منافی نہیں، اور اس سے پیشتر جو کچھ بار بار عرض کیا ہے، اگر وہ آپ کے ذہن میں ہوتا تو اسی کی بنا پر آپ کو اتنا سمجھ لینا چاہیئے تھا۔ رہا جو اہرادی و خارجی کا وجود، تو آپ فرمائیے، کہ موسیٰ نے اسکی کہاں تصریح کی ہے، اور بالفرض توریت یا کسی دوسری الہامی کتاب میں اسکی تصریح ہو بھی، تو بھی اسکا بار ثبوت آپ ہی پر رہیگا، کہ یہ الفاظ اپنے عام مفہوم، یعنی محسوسات کے معنی میں نہیں، بلکہ فلاسفہ کی اصطلاح معنی، یعنی ایک مجہول الماہیت قائم بالذات ہستی کے مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں، جب آپ ان تمام باتوں کو ثابت کر دکھائینگے، اس کے بعد ہی، نہ کہ اس سے پیشتر آپ کو اس باب میں توریت سے استناد کا حق ہو سکتا،

(۴۴) ۱۔ یہ مسئلہ کوئی بحث و استدلال کا نہیں، اسکا فیصلہ آپ کو محض اپنے وجدان و ضمیر کے فتویٰ پر کرنا چاہیئے، کیا آپ کا یہ واقعی خیال ہے، کہ توریت کے بیان آفریش اور آپ کے خیالات میں کوئی تناقض و تعارض نہیں،

ن۔ کتاب تکوین (پیدائش) کے باب اول کے جتنے مفہیم نکلتے ہیں، اگر وہ سب میرے اصول پر اس قدر چسپان ہوتے ہیں، جتنے کسی اور اصول پر تو یقیناً میرے عقائد اور

توریت کے بیان میں کوئی تناقض نہیں قرار دیا جاسکتا، لیکن میرا خیال تو یہ ہے کہ بحیرہ عقاید کے اور توریت کے بیان کی کوئی تعبیر و تفسیر درست ہی نہیں، آپ تسلیم کر چکے ہیں کہ ارواح کے علاوہ جو کچھ ہو، تصورات ہی ہیں، ظاہر ہے کہ میں انکا منکر نہیں، اور آپ انکے وجود خارجی کے قائل نہیں،

۱۔ ذرا اسے اور کھولیں،

ف۔ فرض کیجئے کہ میں آفرینش کائنات کے وقت موجود ہوتا، تو میں اشیاء کی تخلیق، یعنی انکی مدد رکیت کو اسی ترتیب سے دیکھتا، جس طرح وہ توریت میں مذکور ہے، میرا ہمیشہ یہی بیان آفرینش پر ایمان رہا ہے، اور نہ اب میں اس میں تغیر و زلزل کی کوئی وجہ پاتا ہوں، حیات اشیاء کے آغاز و انجام کا جب کبھی ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے خدا کا نہیں بلکہ انکی حیات مخلوقات کا آغاز و انجام مراد ہوتا ہے، تمام اشیاء خدا کے علم ازلی میں ہیں، جسکے معنی یہ ہیں کہ سب کا وجود خدا کے نفس میں ہے، یہی اشیاء (جو بیشتر مخلوق کے لئے غیر مدد رک تھیں) جب حکم ایزدی اول اول مخلوقات کے لئے مدد رک ہوتی ہیں، تو مخلوقات کے لئے ان کی زندگی گویا اسی وقت سے شروع ہوتی ہے، میں توریت کا بیان آفرینش پر ہلکے صرغ مطلب نکال سکتا ہوں، کہ کائنات کے مختلف اجزاء، یکبارگی نہیں بلکہ تدریجاً، محدود و درودھون کے لئے مدد رک ہوئے، جسکے قوی انکے متناسب تھے، میرے نزدیک تو کتاب مقدس کے بیان آفرینش کا ٹھٹھہ اور صرغی مفہوم بس یہی ہے، جس میں آپکے وجود قائم بالذات محل آلہ و ہیولی کا کہیں نام و نشان تک نہیں آتا، اور مزید تلاش و تحقیقات کے بعد تو میرے خیال میں اکثر تسلیم الفطرت و دیانت دار شخص جو اس بیان آفرینش پر ایمان رکھتے ہیں، میرے ہی ہم خیال نکلیں گے،

(۳۵) ۱۔ لیکن آپ نے اس پر غور نہیں کیا کہ آپ کے خیال کے مطابق، ابتدا میں مخلوقات کا وجود صرف اضافی، اور اسلئے مشروط رہ جاتا ہو، یعنی جب آپ ان کے وجود کو انکی مدد کرتے کامرادت سمجھتے ہیں، تو لامحالہ انکا وجود افرادِ مددِ کہ پر مبنی و مشروط ہو، جنکے بغیر انکا وجود ہو ہی نہیں سکتا، اور اسکے منی یہ ہیں، کہ انسان سے پہلے بچان چیزوں کا وجود ممکن نہیں درآخالیکہ یہ صاف ارشاداتِ تورات کے خلاف ہے؟

ف۔ اس کے جواب میں پہلی گزارش تو یہ ہو کہ افرادِ مددِ کہ انسان کے علاوہ دوسری ذی روح مخلوق ہستیاں بھی ہو سکتی ہیں، اور یہ بالکل ممکن ہو کہ انسان کی پیدائش سے قبل مخلوقات کا وجود دوسری ذی روح مخلوقات کے نفوس میں ہو، اسلئے تاوقتیکہ آپ یہ نہ ثابت کر دیجئے کہ انسان سے پیشتر کوئی ذی روح محدود ہستی نہیں خلق ہوئی تھی، میرے دعوے اور تورات کے ارشاد میں آپ کوئی تناقض نہیں بتا سکتے، دوسری گزارش یہ ہو کہ آفریش کے تصور کرنے ہی کی صورت میں ہم یہ تصور کر سکتے ہیں کہ ایک غیر مرنی قوت نے ایک سنلن بیابان میں جہان کوئی موجود نہ تھا، نباتات کا ہر قسم کا ذخیرہ پیدا کر دیا، اور تشریح میرا اصول کے عین مطابق ہو، کیونکہ اس سے آپ کسی شے محسوس یا متصور سے محروم نہیں ہوئے جاتے، بلکہ یہی تشریح انسان کی فطرت سادہ و سلیم کے بالکل موافق ہو، اسی سے خدا کی ذات پر تمام موجودات کا مدار بھی ظاہر ہوتا ہو، اور اسکا لازمی نتیجہ یہ ہو کہ ایک اہم مذہبی عقیدہ سے انسان میں تواضع و انکسلا، صبر و شکر اور لپنے خالق کی جانب سے جو رضو توکل کے جذبات پیدا ہونے چاہئے، وہ اسی سے پیدا ہوتے ہیں، پھر اسکے سوا، اس طریق تصور میں یعنی الفاظ سے الگ کر کے محض اشیاء کے تصور میں، اُس وہم کی بھی کہیں گنجائش نہیں رہ جاتی، جسے آپ وجودِ مطلق کی واقعیت سے موسوم کرتے ہیں، ان الفاظ و مصطلحات کے

چکر میں پڑ کر آپ جتنا طوفان بھی چاہیے، برپا کر لیجئے، لیکن اس سے محض بحث کو بے نتیجہ،
طوالت ہوگی، میں بہ منت عرض کرتا ہوں، کہ آپ اپنے دعاوی پر پھر غور کیجئے، اور دیکھیے
کہ یہ الفاظ حمل و بے معنی ہیں یا نہیں،

(۳۶) ۱۔ اچھا اسے میں نے بھی تسلیم کر لیا، لیکن یہ تو فرمائیے، کہ جب تمام اشیاء محسوسہ کا
وجود، نفس میں انکے پائے جانے کے مرادف ہے، اور خدا کے نفس میں ازل سے ہر شے موجود ہو،
تو کیا اسکا مطلب، آپ کے اصول کے لحاظ سے یہ نہیں نکلتا، کہ سب کا وجود بھی قدیم ازلی ہے؟
لیکن جو شے قدیم ہو، اُسکی کسی وقت تخلیق کیا معنی؟ یہ تو بہت ہی کھلی ہوئی بات ہے،
ف۔ آپ یہ مانتے ہیں، کہ خدا کا علم اشیاء قدیم ہے؟

۱۔ مانتا ہوں،

ف۔ گویا عقل باری میں انکا وجود قدیم ہے؟

۱۔ یہ بھی سہی،

ف۔ بس تو آپ بھی اس کے قائل ہیں کہ عقل باری کے لئے کوئی شے حادث و مخلوق نہیں
ہم میں آپ میں اختلاف ہی کیا ہے،

۱۔ تو پھر عقیدہ آفرینش سے کیا مراد ہے؟

ف۔ تخلیق و آفرینش، و حقیقت، تا مترہم محدود و مخلوق^۱، ہستیوں کے لئے ہے، وقت
تخلیق کا منشا صرف اس قدر ہے، کہ ایک خاص وقت پر خدا نے چاہا، کہ اشیاء جو اس کے علم و ادراک
میں ہمیشہ سے تھیں^۲، ہمارے ادراک میں آنے لگیں، اور اسکے لئے اُس نے ایک خاص نظم و
ترتیب بھی مقرر کر دی، جسے ہم ابی اصطلاح میں قوانین فطرت سے موسوم کرتے ہیں۔ اب اسے

چاہے جو اضافی کئے، وجود مشروط کیے، یا جو چاہیے، بہر حال جسوقت تک یہ موسمی تاریخ
 آفرینش کی سب سے زیادہ صریح، صاف، اور ٹھیکہ تعبیر کا کام دیتی ہو، جسوقت تک اس عقیدہ
 کے مذہبی پہلوؤں کو یہ تسکین دیتی ہو، جسوقت تک اسکے بجائے کوئی دوسری تعبیر و
 تفسیر نہیں پیدا ہوتی، جہن اس سے انکار کی کوئی وجہ ہی نہیں ہو سکتی، ہاں اگر کوئی جو
 اس سے انکار کی ہے تو صرف وہی مضحک مشککہ نہ تحریک جو ہر شے کو ہل و نا قابل فہم دیکھنا
 چاہتی ہو، اور پھر اس سے انکار کر کے آپ خدا کی عظمت و برتری کا بھی کوئی پہلو نہیں نکال
 سکیں، کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ کائنات مادی کا نفس خالق و نفس مخلوقات سے خارج
 ایک مستقل و قائم بالذات وجود ہو، تو پھر خدا کی عظمت و عالم الغیبی، یا ہر شے کی اس سے
 محتاجی کہاں باقی رہ جاتی ہو؟ خدا کی عظمت میں اضافہ کیا معنی، یہ تو عین اسکی توہین
 کا باعث ہوگا،

(۳۷)۔ لیکن آپ نے یہ جو فرمایا، کہ خدا نے اشیاء کو مد رک بتایا، تو اسکی وہی صورتیں
 ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ خدا نے اپنے اس حکم کا نفاذ ابتدا ہی سے کیا، یا یہ کہ ایک خاص
 وقت پر اسے حکم کے نفاذ کا خیال آیا اگر پہلی شق صحیح ہو، تو محدود ہستیوں میں تخلیق و آفرینش
 کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا (یعنی موجودات کا قدیم ہونا لازم آتا ہو) اور اگر دوسری
 شق اختیار کیجیے، تو یہ ماننا پڑیگا، کہ خدا کے لئے کوئی نئی بات پیش آئی، جس سے اس میں
 تغیر پیدا ہوا، اور یہ تغیر زبری دلیل ہو نقص کی -

ت ذرا سوچئے، یہ کیا آپ کہ رہے ہیں یہ اعتراض میری تعبیر و آفرینش پر ہوا، یا نفس
 مسئلہ آفرینش پر، بلکہ ہر فعل باری پر جو فطرت کی روشنی میں دریافت ہو سکتا ہو، ظاہر ہو کہ

ہر فعل اپنے وقوع کے لئے کسی زمانہ کو چاہتا ہو اور اسکی ابتدا بھی بہر حال ہوگی، خدا غیر محدود
 و نامتناہی کمالات کا جامع ہو، اسکی ذات محدود و حوں کی فہم سے بالاتر ہو، اسلئے اسکی توقع
 ہی رکھنا عجبت ہو، کہ کوئی شخص عام میں سے کہ مادی ہو یا غیر مادی ذات باری اسکے صفات اور اسکے
 طریق کار کے متعلق پوری رائے قائم کر سکے پس اگر آپکو میرے اوپر کوئی اعتراض کرنا ہو، تو
 اسکی بنیاد اس پر نہ رکھئے، کہ ذات باری کے متعلق ہمارا علم محدود و ناقص ہو، اسلئے کہ اس
 نقص سے تو کوئی صورت ہی بچنے کی نہیں (یہ اعتراض تو ہر شکل پر کیساں وارد ہوتا ہے، بلکہ
 اسکی بنا میرے انکار مادہ پر نہ رکھیے، جسے آپ نے اب تک ہاتھ تک نہیں لگایا،
 (۳۸) - خیر، یہ تو میں نے تسلیم کر لیا کہ آپ پر صرف انھیں اعتراضات کا رفع کرنا فرض
 ہو، جو انکار مادہ سے لازم آتے ہیں، اور اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، یہاں تک تو آپکا فرمانا
 بجا ہو، لیکن اسکا میں کس طرح قائل نہیں، کہ آپکے عقیدہ اور عقیدہ آفریش میں کوئی تعارض
 نہیں، گو یہ اور بات ہو، کہ میں اس تناقض کو صحیح طور پر بتانہ سکوں،

ف - مگر اب آپ کیا چاہتے ہیں؟ کیا میں اشیاء عالم کی دو حیثیتوں کا قائل نہیں،
 جن میں سے ایک تخلیقی و حادث ہو، اور دوسری ازلی و قدیم؟ اول الذکر حیثیت کے
 لحاظ سے اشیاء ایک خاص وقت میں خلق ہوئی ہیں، دوسری حیثیت کے لحاظ سے انکا
 وجود ازل سے خدا کے فہم میں ہو، کیا یہ خیال، علماء شریعت کی تعلیمات کے کچھ بھی
 منافی ہو؟ کیا مسئلہ آفریش پر ایمان رکھنے کے لئے اسکے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت
 ہو؟ لیکن آپ کو صاف طور پر کوئی نکتہ جینی نہیں کر سکتے، تاہم اب بھی اس عقیدہ
 کی جانب سے اپنی بے اطمینانی کا اظہار کیے جاتے ہیں، آپکے خفیف سے خفیف شبہ کو

شانے کے لئے مین ایک بات اور کہتا ہوں، وہ یہ کہ آپ کے ذہن میں تخیل آفرینش کے پیدا
 ہونے سے متعلق دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ کسی مفہوم میں آپ کو اسکا تخیل
 ہی نہیں ہوتا ہو، اگر ایسا ہو تو آپ کو اسکے کسی خاص مفہوم سے انکار کی وجہ نہیں دوسری
 صورت یہ ہو سکتی ہو کہ آپ کے ذہن میں اسکا تخیل پیدا ہوتا ہو، اگر یہ شق صحیح ہو تو میرے
 مفہوم کے مطابق کیون تخیل نہیں پیدا ہوتا؟ اس میں کوئی شے ناقابل تخیل نہیں، اب تک
 تمام گفتگو میں آپ جس تخیل، عقل کی کار فرمائی کو پورا موقع دیتے رہے ہیں اور اس
 بنا پر جو چیزیں آپ کے علم میں حواس سے براہ راست یا بالواسطہ آچکی ہیں، یا استدلال
 سے آئی ہیں، غرض جن چیزیں تک آپ کے ادراک، تخیل، وفہم کی رسائی و دسترس ہو چکی
 ہو، انکے آپ قائل ہیں، اب اگر آپ کے ذہن میں مسئلہ آفرینش کا میرے مفہوم کے علاوہ
 کسی دوسرے مفہوم میں تخیل پیدا ہوتا ہو، تو اسی قدر قابل تخیل میرا مفہوم بھی ہو،
 اور اگر آپ کا دوسرا مفہوم ناقابل تخیل ہے تو سرے سے کوئی مفہوم ہی نہیں، اور
 اسکے چھوڑ دینے میں آپ کا کوئی ہرج نہیں، بلکہ میرے نزدیک تو یہ ایک کھلی ہوئی بات
 ہو، کہ وجود مادہ، یعنی ایک ایسی شے جو بجائے خود مجہول الکلیفیت و ناقابل تخیل
 ہو، تو کسی شے کے تخیل کی بنیاد ہو ہی نہیں سکتا، اور یہ سمجھانے کی ضرورت تو غالباً
 مجھے ہی نہیں، کہ جب وجود مادہ، مسئلہ آفرینش کو قابل تخیل بنانے میں معین نہیں ہوتا
 تو آفرینش کا بغیر مادہ کے ناقابل تخیل ہونا بھی انکار مادہ کے حق میں کوئی مخالف اثر
 نہیں ڈال سکتا،

۱۔ مجھے اعتراف ہے کہ اب میں آفرینش کے مسئلہ میں تقریباً مطمئن ہو گیا،

(۳۵) ت۔ میں نہیں جانتا کہ اب اطمینان کامل میں کیا کسر باقی رہ گئی ہو، آپ بھی

کہے جاتے ہیں، کہ انکارِ مادہ اور توریت کے بیانِ آفرینش میں تعارض ہو، ساتھ ہی یہ بھی اعتراف کرتے ہیں کہ اسکا کوئی ثبوت نہیں دیا جاسکتا، یہ کوئی عقل کی بات ہو؟ جب اعتراض ہی نہ معلوم ہو تو اسکا جواب کسی طرح ممکن ہو؟ خیر، اس سے بھی قطع نظر کہ آپ کا یہ خیال تو یقیناً ہوگا کہ مادیوں کے خیالات اور کتبِ الہامی میں کوئی تعارض نہیں؟

۱۔ بیشک میں تو یہی سمجھتا ہوں،

ف۔ یہ فرمائیے کہ کتابِ مقدس کے تاریخی بیانات کو انکے صاف و صریحی مفہوم میں سمجھنا چاہیئے، یا بعید اور فلسفیانہ مفہوم میں؟

۱۔ یقیناً صاف و صریحی مفہوم میں،

ف۔ توریت میں جہاں یہ ذکر ہو، کہ خدا نے بنی زین، پانی وغیرہ کو پیدا کیا، تو کیا آپکے خیال میں غیر فلسفی ناظرین کے ذہن میں ان الفاظ سے انھیں اشیاءِ محسوسہ کا مفہوم نہیں پیدا ہوتا؟

۱۔ قطعاً یہی پیدا ہوتا ہے

ف۔ لیکن مادیوں کے نقطہ خیال سے جملہ تصورات و اشیاءِ مدرك بالحواس کے وجودِ حقیقی کا انکار لازم آتا ہے،

۱۔ یہ تو میں پیشتر ہی تسلیم کر چکا ہوں،

ف۔ تو انکے نقطہ خیال سے آفرینش، اشیاءِ محسوسہ کی نہیں ہوتی، جبکہ محض وجودِ اضافی ہو، بلکہ اُن نامعلوم ہستیوں کی ہوتی، جو قائم بالذات ہیں،

۱۔ بیشک،

ف۔ تو یہ کہیے، کہ مادیوں اپنے عقائد سے مناقض دیکھ کر توریت کا صاف و صریحی

مفہوم چھوڑ دیتے ہیں، اور اس صاف و سادہ مطلب کے بجائے کوئی مفہوم قرار دینے لگتے ہیں، جو میرے اُنکے دونوں کے لیے ناقابل فہم ہے،
۱۔ اسکا تو واقعی کوئی جواب نہیں ہو سکتا،

ف۔ تو ریت میں آفریش کا ذکر ہو، مگر آفریش کس چیز کی؟ کسی نامعلوم ہستی کی؟ موقع محل کی؟ ہیولی کی؟ نہیں انہیں سے کسی کی بھی نہیں، بلکہ اشیاء محسوس بالحواس کی، آپ مجھے اپنا ہم خیال بنانا چاہتے ہیں، مگر پہلے خود اپنے عقائد کی تو اس مسئلہ سے تطبیق فرمائیے
۱۔ اب آپ میرے ہی حربوں سے میرے اوپر وار کرنے لگے،

(۴۰) ف۔ اب ہاوجود مطلق (یا قائم بالذات) سو اس سے بھی بڑھکر محل خیال کوئی اور ہو سکتا ہے؟ عقل و فہم سے اسقدر دور کہ آپ خود تسلیم کر چکے ہیں، کہ کسی دوسرے مسئلہ کی تشریح تو اس سے کیا ہو سکتی ہے؟ خود اسی کا تخیل ذہن میں نہیں ہوتا، لیکن یہ فرض محال مادہ کا وجود ہے، اسکا وجود مطلق بھی ثابت سہی، تو بھی کیا اس سے مسئلہ آفریش کے عقیدہ کو کچھ بھی مدد پہنچتی ہے؟ مدد پہنچنا تو ایک طرف، کیا یہ واقعہ نہیں، کہ ہر زمانہ میں یہی مادیت کا خیال دہریوں اور محدود کے ہاتھ میں آفریش کے خلاف سب سے زیادہ قوی حربہ رہا ہے، ایک جو ہر جسمی کے جو نفوس مدد کے سے خارج، ایک مستقل ہستی رکھتا ہو، محض مشیت الہی سے دفعۃً خود بخود عدم سے وجود میں آجائے کا خیال اسقدر دور از عقل، مستبعد و محال سمجھا جاتا ہے، کہ مشاہیر قدما ہی نہیں، بلکہ حال کے متعدد سچی فلاسفہ بھی مادہ کو خدا کے ساتھ قدیم تسلیم کرتے ہیں، ان سب امور پر غور کر کے بتائیے، کہ مادیت کچھ بھی اعتقاد آفریش میں نہیں ہو سکتی ہے؟

(۴۱) ۱۔ خیر اب اس باب میں تو تسکین ہو گئی، مسئلہ آفریش والا اعتراض میرا

آخری اعتراض تھا، اور میں اعتراف کرتا ہوں، کہ آپ نے اسکا بہت کافی و شافی جواب دیدیا، اور اب مجھے کچھ کہنا نہیں گوارے کیا کروں، کہ طبیعت اب بھی آپکے خیالات کو قبول کرنے میں ہچکچا رہی ہے،

ف۔ جب آدمی بغیر دلیل کسی بات پر قائم رہتا ہو، تو اسکا باعث بجز تصدب خیالات پارینہ کی پاسداری کے اور کیا ہو سکتا ہے، اور یہ میں تسلیم کرتا ہوں، کہ اس حیثیت سے تعلیم یافتہ گروہ پر وجود مادہ، بہ مقابلہ انکار مادہ کے بہت قوی گرفت رکھتا ہو،

۱۔ سچ تو یہی ہے،

(۴۲) ف۔ اس ایک تصدب کے مقابلہ میں ترازو کا دوسرا پہلو بھاری کرنے کے لئے اُن مفید نتائج پر غور کیجئے، جو انکار مادہ سے مذہب و علم کو حاصل ہوتے ہیں، خدا کی ہستی، اور روح کی عصمت، مذہب کے ارکان عظم ہی دو ہیں، اور کیا اُن دونوں کا اس عقیدہ سے نہایت واضح و براہ راست ثبوت نہیں ملتا؟ میں خدا سے محض علت لعلل مراد نہیں لیتا ہوں، جسکا ہمارے ذہن میں کوئی تخیل نہیں، بلکہ خدا کو اس کے اصلی و صحیح معنی میں لیتا ہوں، یعنی وہ ذات جس کی صفات روحانیت، ہمہ جانی، ربوبیت، عالم لغیبی، قدرت کاملہ و نیکی، اسی قدر ہیں، جسقہ اشیاء محسوسہ کا وجود، اور یہ (شکلگین کے مخالطات، حیلہ سازیوں اور مصنوعی شبہات کے علی الرغم) اسقدر یقینی ہو، جسقدر ہمارا ذاتی وجود، پھر اب یہ دیکھیے، کہ علوم پر اس سے کیا اثر پڑتا ہو، طبیعات میں کس قدر پیچیدگیان، کس قدر دشواریان، کس قدر تناقضات، اسی وجود مادہ کے تسلیم کرنے سے پیدا ہوتے ہیں! مادہ کے امتداد و تسلسل، تو خدا لا اصل، ثقل، قابلیت تقسیم وغیرہ کے مختلف فیہ مباحث سے قطع نظر کر کے، کیا طبعیین کا یہ دعویٰ نہیں، کہ جملہ اشیاء کی

جو ہم سے بہت ہی قریب ہو، جسکا علم ہمیں براہ راست ہوتا ہو، اور جو بغیر مادہ یا بے شعور علیٰ ذہن کی وساطت کے ہم پر عمل کرتا رہتا ہو، افسانہ احکام اخلاق کا زیادہ پاس دلخانا رکھتا ہو، اس فائدہ کا کوئی ذکر ہی نہیں۔ اب الہیات و مابعد الطبیعیات کو لیجیے۔ ہستی مجرد، صور و غیرہ مادہ کی فسلاؤں فریبی، جو ہر لطیف، جو ہر و عرض، ہیولی، صورت، مادہ کا امکان شعور، تصورات تصورات کا ماخذ، روح و مادہ جیسی دو بالکل متباین چیزوں کا باہمی تعلق، وغیرہ سیکڑوں مختلف فہم و تخیل مسائل اس ایک مسئلہ کے مان لینے سے حل ہوئے جاتے ہیں، کہ وجود صرف ارواح و تصورات کا ہو، یا سطح ریاضی کے مسائل، اگر اشیاء ذی امتداد کے وجود مطلق سے انکار کر دیا جائے، پانی ہو جاتے ہیں، اسلئے کہ ان علوم کی تمام مشکلات و دشواریوں کا مدار امتداد متناہی کی تقسیم نامتناہی پر ہو، اور اسکا مبنی وہی مادہ کے وجود خارجی کا عقیدہ ہو، لیکن مختلف علوم پر علیحدہ علیحدہ گفتگو کی ضرورت بھی کیا ہو؟ کیا مشکلیں قدیم و جدید کو حلہ علوم سے جو عداوت ہو، اسکی بنیاد اسی عقیدہ پر نہیں؟ یا پھر آپ کوئی ایک ہی دلیل اشیاء ذی جسم کے وجود حقیقی کی مخالفت یا اس عقیدہ کی موافقت میں پیش کر سکتے ہیں، جسکا مفہوم یہ ہو کہ گواہیت اشیاء کا علم نہیں، تاہم مادہ کا وجود مطلق و خارجی ہی انکی اصل حقیقت ہو؟ جو اعتراضات کہ کبوتر کی گردن کے رنگ بدلتے رہتے، یا پانی کے اندر چہرے کے خمیدہ دکھائی دینے کی بنا پر کیے جاتے ہیں، وہ اس عقیدے پر بالکل صحیح طور پر وارد ہوتے ہیں، لیکن اگر خارجی و قائم بالذات موجودات کی ہستی سے انکار کر کے حقائق اشیاء کو محض تصورات کے مراءف قرار دیدیا جائے، جو برابر تغیر و تبدل کرتے رہتے ہیں بقاعدہ نہیں بلکہ ایک تعین نظام طرک کے مطابق، تو یہ اور اس نوعیت کے تمام اعتراضات از خود دفع ہو جاتے ہیں، کیونکہ اسی مسئلہ کے

تسلیم کر لینے سے، وجود اشیاء میں وہ ثبات و حقیقت پیدا ہو جاتی ہو، جو تمام کارخانہ حیات کی بنیاد ہو، اور جو حقیقت کو، دائرہ کی منتشر و غیر مرتب کار فرمایوں سے ممتاز کر نیوالی اصل شے ہو۔

۱۔ آپ نے یہ جو تقریر کی، اس سے مجھے پورا اتفاق ہو، اور مجھے یہ اعتراف کرنا بہت مشکل تھا کہ مجھے آپ کا ہم خیال بنانے میں سب سے زیادہ معین یہ اس عقیدہ کے نتائج مفید ہی ہوئے، میں طبعاً آرام پسند واقع ہوا ہوں، اس عقیدہ سے مجھے بہت ہی سہولتیں حاصل ہو جائیں گی، اس ایک عدم مادیت کے تسلیم کر لینے سے واقعی کن کن مخالطات، تناقضات، نزاعات، کج احتمالیوں اور غلط فہمیوں کا خاتمہ ہو جاتا ہو (۴۳)۔ آپ یہ فرمائیے، کہ ابھی کسی اور شے کی ضرورت باقی ہو، آپ یہ وعدہ فرما چکے تھے، کہ آپ اسی عقیدہ کو تسلیم کر لیں گے، جو تحقیقات کے بعد فطرت تسلیم کے قریب اور تشکیک سے دور معلوم ہوگا، اور اب آپ تسلیم کر چکے ہیں، کہ یہ بات اسی عقیدہ میں ہو، جو مادہ یا اشیاء ذی جسم کے وجود مطلق سے انکار کرتا ہو، اور پھر اس مسئلہ کا اثر متعدد طریقوں پر اور مختلف حیثیات سے ہو چکا ہو، اس کے نتائج پر غور ہو چکا ہو، اور اس کے مخالف تمام اعتراضات دور ہو چکے ہیں، کیا اس سے بڑھ کر کسی مسئلہ کی صحت ثابت ہو سکتی ہو؟ کیا یہ ممکن ہو کہ اسکی صحت کے جملہ شواہد یکجا ہوں، اور باہینہ مسئلہ غیر صحیح ہو؟

۱۔ اس وقت تو میں تسلیم کرتا ہوں، کہ میں ہر طرح سے مطمئن ہو گیا، لیکن اسکی کیا ضمانت ہو، کہ آئندہ بھی ایسا ہی مطمئن رہوں گا، اور آگے چل کر کوئی شبہ اس میں نہ پیدا ہوگا؟

(۴۴)۔ ذرا مہربانی کر کے یہ بتائیے کہ کیا دوسرے مسائل میں بھی آپ کا یہی دستور ہو، کہ کسی مسئلہ کے صریح ثبوت کے باوجود بھی محض اس بنا پر آپ اس کے قابل نہیں ہوتے،

کہ ممکن ہو آئندہ چلکر اس میں کوئی شبہ نہ پڑ جائے؟ کیا مسئلہ تقادیر متباین و وجہ زائیدہ میں غیر حقائق ریاضی سے آپ ان کے ثبوت کامل کے باوجود کبھی اس بنا پر منکر ہوتے ہیں، کہ ان کے راستہ میں کچھ مشکلات ہیں؟ یا آپ کو کبھی خدا کی ربوبیت میں اسلئے تامل ہوتا ہو، کہ بعض چیزیں ایسی نکل آنا ممکن ہیں، جو اس عقیدہ کے منافی ہوں؟ اس طرح عدم مادیت کے راستہ میں اگر کچھ دشواریاں آپ کو نظر آتی ہیں، تو ساتھ ہی دوسری طرف اس کے قطعی و صریح ثبوت بھی تو ملتے ہیں، بہ خلاف اس کے وجود مادہ کا یہ حال ہو، کہ اس کا ثبوت تو ایک بھی نہیں ملتا۔ اور اعتراضات اس پر کثرت سے، اور ناقابل لرفع وارد ہوتے ہیں، اور پھر عدم مادیت کے راستہ میں آپ کی دشواریاں ہیں کون سی؟ کیسے ستم کی بات ہو، کہ آپ یہ بھی نہیں جانتے، کہ وہ مشکلات کیا ہیں، اور کیونکر اس میں حایل ہوتی ہیں، صرف اتنا کہ جاتے ہیں، کہ ممکن ہو آگے چلکر کچھ شہادت پیدا ہوں! اگر آپ کو میری ہمنحالی سے صرف یہی شے مانع ہو، تو آپ کو تو کبھی کسی مسئلہ پر یقین نہ کرنا چاہیئے، خواہ وہ کتنا ہی بدیہی و قطعی الثبوت ہو!

۱۔ میں قایل ہو گیا

(۴۵) ف۔ آئندہ دشواریوں سے محفوظ رہنے کا علاج میں یہ بتاتا ہوں، کہ آپ اس امر کو ذہن نشین کر لیجئے، کہ جو اعتراض دو متناقض مسائل پر کیساں وارد ہوتا ہو، اسکی دونوں نہیں سے کسی کے مقابلہ میں اہمیت نہیں، پس جسوقت آپ کے ذہن میں کوئی شبہ پیدا ہوتا ہو، تو پہلے اس کا جواب، نظریہ مادہ میں تلاش کیجئے، الفاظ کے قریب میں نہ آئیے، اصل معانی پر غور کیجئے، اور جب یہ دیکھ لیجئے، کہ مادیت میں اس کا آسان حل نہیں ملتا، تو یہ سمجھ لیجئے، کہ عدم مادیت کے خلاف اس اعتراض کی کوئی وقعت نہیں، اس اصول پر اگر آپ نے شروع سے

عمل کیا ہوتا، تو بحث میں غالباً اس قدر طوالت نہ ہونے پاتی، اس لیے کہ آپ کو جتنے شبہات پیدا ہوئے، میں دعویٰ سے کہتا ہوں کہ انہیں سے ایک بھی ایسا نہیں، جس کا حل وجود مادہ کی بنا پر ہو سکے، اور اتنا ہی نہیں، بلکہ میں تو یہ کہتا ہوں کہ عدم مادیت پر آپ نے جتنے اعتراضات کیے، وہ اس سے کہیں زیادہ خود مادیت پر قائم ہوتے ہیں، اور اگر ان کا کچھ بھی تشفی بخش حل ملتا ہو تو عدم مادیت ہی میں، آپ اپنے ہر اعتراض کے وقت یہ دیکھیے کہ آیا وجود مادہ سے انکار کے بعد بھی وہ قائم رہتا ہو! اگر نہیں تو پھر ایسے اعتراض سے عدم مادیت کے مقابلہ میں کام لینا ایسا ہی ہو، جیسے کوئی امتداد کی تقسیم تنہا ہی سے خدا کی عالم لغیبی کے خلاف استدلال کرے، درآخالیکہ مجھے یاد پڑتا ہو کہ آپ نے دورانِ بحث میں اکثر اسی طریقہ سے کام لیا ہو، اس طرح آپ کو استدلالِ دوری سے بھی بچنا چاہیے، اکثر لوگ کہتے ہیں کہ تصورات نفس کے جو اہر نامعلوم ہی کو حقائقِ اشیاء سمجھنا چاہیے، کیونکہ بہت ممکن ہو کہ یہ لا یعقل جو ہر خارجی ہمارے تصورات کی تکوین میں معین ہوتا ہو، لیکن اس استدلال میں گویا یہ تسلیم کر لیا گیا ہو کہ ان جو اہر خارجی کا وجود ہو، اور یہ صاف مصادرة علی المطلوب ہو، پھر آپ کو اس عامۃ الورد و مغالطہ کی بھی بڑی احتیاط رکھنی چاہیے، جسے اصطلاح میں مغالطہ نتیجہ غیر مطلوب کہتے ہیں، آپ نے اکثر ایسی تقریر کی، کہ گویا میں اشیاء محسوسہ کے وجود کا منکر ہوں، درآخالیکہ مجھ سے بڑھ کر کسی کا اعتقاد ان کے وجود کے متعلق ہو نہیں سکتا، اور بہ لحاظ واقعہ میں نہیں، بلکہ آپ وہ ہیں جو ان کے وجود میں شک و تردد کیا معنی قطعی انکار کرتے ہیں، میرے اصول و عقائد کے لحاظ سے ہر وہ شے جو ہمارے دیکھنے، چھونے، اور سننے، یا کسی اور طریقہ سے ہمارے ادراک حواس میں آتی ہو، وجود حقیقی رکھتی ہو، لیکن آپ کا نقطہ خیال اس کے مخالف ہو، یاد رہے کہ مادہ جس کے وجود کے آپ مدعی ہیں،

وہ ایک نامعلوم ہستی ہو (بشرطیکہ ہستی کا لفظ اسکے لئے استعمال ہو سکے) جو تمام صفات محسوسہ سے یکسر معری ہو، اور جو نہ جو اس کے ادراک میں آسکتا ہو، نہ نفس کے علم میں، ہاں یہ یاد رہے کہ یہ کوئی ایسی شے نہیں، جو سخت یا نرم، گرم یا سرد، نیلی یا سفید، مدد دیا دے ہو، اسلئے کہ ان سب چیزوں کے وجود کا میں پوری طرح قائل ہوں البتہ اس شے کا منکر ہوں، کہ انکا وجود انکی مدرکیت کے علاوہ بھی کچھ ہو، یا یہ کہ جملہ نفوس سے خارج انکا وجود ہو، ان امور پر غور کیجئے، خوب اچھی طرح غور کیجئے، اور کرتے رہئے، کہ بغیر اسکے آپ مالہ و ماعلیہ کچھ پوری طرح سمجھ ہی نہیں سکتے، اور بغیر اسکے آپ کے اعتراضات کے تیر ہمیشہ اچٹتے رہیں گے، بلکہ بہت ممکن ہو (جیسا کہ پیشتر بار بار ہو چکا ہو) کہ انکی زد بجائے میرے آپ ہی کے معتقدات پر پڑے، (۴۶) ۱۔ اب مجھے یہ اقرار کرنے میں تامل نہیں، کہ مجھے آپکی ہم خیالی سے جو شے سب سے زیادہ مانع تھی، وہ وہی اصل مسئلہ کی غلط فہمی تھی، انکا راہ وہ سے اول نظر میں ہی معلوم ہوتا تھا، کہ آپ اپنی دیکھی اور محسوس کی ہوئی چیزوں کے وجود کے منکر ہیں، لیکن واقعی غور کے بعد یہ خیال بے بنیاد معلوم ہوتا ہو۔ مگر اس میں آپکا کیا ہرج ہو، کہ مادہ کی اصطلاح برقرار رکھی جائے، اور اسکا استعمال اشیاء محسوسہ کے لئے کیا جائے، یہ معنی آپکے معتقدات کے سنائی نہیں، اور اس سے نفع یہ ہوگا، کہ جو لوگ جدید الفاظ و مصطلحات سے بدکتے ہیں، انکی وحشت کم ہو کر وہ رام ہو جائیں گے،

ف۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اگر آپکی ہی خوشی ہو تو مادہ کی اصطلاح قائم رکھیے، اور اس سے صرف مدركات جو اس کا مفہوم لیجئے، بشرطیکہ آپ انکے مدرکیت کے علاوہ انکا کوئی علیحدہ وجود نہ تسلیم کیجئے، میں آپ سے نزاع لفظی ہرگز نہ کرونگا، مادہ و جوہر مادی یہ فلاسفہ کے رائج کردہ مصطلحات ہیں، اور وہی انکو اس معنی میں استعمال کرتے ہیں، کہ

گویا ادراک نفس سے خارج انکا کوئی قائم بالذات وجود ہی، عامۃ الناس ان اصطلاحات کو استعمال ہی نہیں کرتے ہیں، اور جب کبھی کرتے بھی ہیں، تو محض براہ راست درکات بالحواس کے معنی میں۔ اس بنا پر عام گفتگو میں جب تک مخصوص اشیاء کے اسما قائم ہیں اور جب تک محسوس جوہر جسم وغیرہ کے مصطلحات رائج ہیں، لفظ مادہ کو لغت سے خارج کرینکی کوئی وجہ نہیں، البتہ فلسفیانہ مباحث میں اسے قطعاً ترک کر دینا چاہیئے، کہ اس ہمہ گیر و مبہم اصطلاح سے زیادہ کوئی شے نفس کی کجی کو دہریت کی جانب مودعی ہونے میں حصہ نہیں ہوتی ہے،

(۴۷) ۱۔ لیکن اب جبکہ میں بھی ایک موجود فی الخارج جو ہر لایعقل کا قائل نہیں ہوں تو آپ کو بھی اسکی اجازت دیدینا چاہیئے، کہ میں اصطلاح مادہ ”مجموعہ صفات محسوسہ موجود فی النفس کے مفہوم میں استعمال کیے جاؤں، اب میں اسکا پوری طرح قائل ہوں، کہ حقیقی وجود، بجز روح کے اور کسی شے کا نہیں، لیکن اتنی مدت سے اصطلاح مادہ کے استعمال کی عادت پڑ گئی ہے، کہ اسے چھوڑتے نہیں بقاء اور اس قول سے کہ کائنات میں مادہ کا وجود ہی نہیں، مجھے اب بھی وحشت ہوتی ہے، یہ خلاف اسکے اگر اس مفہوم کو یوں ادا کیا جائے، کہ ”مادہ کا وجود باطل ہے، یہ شرطیکہ اس سے ایک جوہر لایعقل موجود فی الخارج مراد لی جائے، لیکن مادہ کا وجود ثابت ہے، یہ شرطیکہ اس سے کوئی شے محسوس موجود فی نفس مراد ہو“ تو اس طرز ادا سے اسکی ہیئت ہی بدل جائے گی، اور جو لوگ بھڑکتے ہیں، وہ یہ آسانی اسے تسلیم کر لیں گے، اصلی منازعت تو آپ کے اور فلاسفہ کے درمیان ہے، جن کے معتقدات آپ کے معتقدات کے مقابلہ میں نہ صاف و سادہ ہیں، نہ انسان کی فطرت سلیم کے مطابق ہیں، اور نہ کتب مقدسہ کے موافق ہیں۔ ہم جس شے کو اختیار یا ترک

کرتے ہیں، وہ محض اس بنا پر یا اس توقع کی بنا پر کہ وہ ہماری راحت و اذیت میں کس حد تک اضافہ کا باعث ہوگی، لیکن ظاہر ہے کہ وجود مطلق، یعنی اُن مجہول ہستیوں کو جو قطعاً غیر متعلق ہیں، ہمارے رنج و راحت، اذیت و مسرت، دکھ، شگھ سے کیا واسطہ ہو سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اشیاء کو ہم سے اسی حد تک واسطہ ہوتا ہے، جس حد تک وہ خوشگوار یا ناگوار ہوتی ہیں، اور انکی خوشگوار یا ناگوار کی انحصار اُنکے مُدِرک ہونے پر ہے، اس بنا پر اس سے زائد بہ کو تلاش و تفحص کی ضرورت نہیں، اور آپ معاملات کو اسی حد پر چھوڑ دیتے ہیں، تاہم یہ عقیدہ کچھ نہ کچھ نیا ضرور ہے، میں اب فلسفیوں کا ہم خیال تو قطعاً نہیں رہا، لیکن عامۃ الناس کا بھی ابھی بالکل ہم آہنگ نہیں، بس اب اتنا اور سمجھا دیجئے یعنی میرے پچھلے خیالات میں آپ نے کس حد تک اضافہ یا تغیر کیا،

ن۔ میں جدید خیالات کے بانی ہونے کا معنی نہیں، میری کوششوں کا حاصل صرف اعتقاد رہا ہے کہ وہ صداقت جو اب تک فلاسفہ و عامۃ الناس کے درمیان منقسم رہی ہے، اُس کو مجموعی و یکجائی حیثیت سے بیان کروں، عامۃ الناس کا خیال یہ ہے کہ جو چیزیں براہ راست ادراک میں آتی ہیں، وہی اشیاء حقیقی ہیں، اور فلاسفہ کا قول یہ رہا ہے کہ جو چیزیں براہ راست ادراک میں آتی ہیں، وہ تصورات ہی ہیں، جن کا وجود محض ذہنی ہے، میں نے صرف یہ کیا کہ ان دونوں دعویٰ کو یکجا کر دیا ہے،

۱۔ میں ایک مدت تک حواس پر بے اعتباری کرتا رہا، اور اب ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اب تک چیزوں کو میں دُھندلی روشنی، اور جھوٹی عینک سے دیکھتا رہا، اب یہ عینک ہٹ گئی ہے، اور گویا میری عقل ایک نئی روشنی میں آگئی ہے، اب مجھے پورا اطمینان ہو گیا ہے کہ میں موجودات کو انکی ہیئتِ اصلی میں دیکھنے لگا ہوں، اور انکی نامعلوم ماہیت

اور وجود خارجی کے پھیر میں نہیں پڑتا، ان نتائج تک تو میں اس وقت پہنچ لیا ہوں، گو جس راستہ سے آپ مجھے اس منزل تک لائے ہیں، وہ اب بھی میرے لئے صاف نہیں، آپ چلے تو اسی طریقہ پر جس پر اشرافیتیں، تبعیتیں، ڈیکارٹ وغیرہ حکماء اکثر چلتے ہیں، اور دیر تک یہی معلوم ہوتا رہا، کہ آپ انھیں کی فلسفیانہ تشکیک کی جانب لئے جا رہے ہیں، لیکن آخر کار آپ کے نتائج انکے بالکل برعکس نکلتے،

ف۔ دیکھیے یہ سامنے والے فوارہ کا پانی کیونکر کچھ دور تک ایک گول ستون کی شکل میں اوپر کو جاتا ہو، اور ایک خاص نقطہ تک پہنچ کر ہٹتا ہو، اور پھر جہان سے چڑھتا تھا، وہیں گرتا ہو، در آنحالیکہ وہ اپنے اس چڑھاؤ اُتار دونوں میں قانون کشش کا یکساں پابند ہو، لیکن وہی مقدمات، جو پہلی نظریں تشکیک کی جانب مودعی ہوتے ہیں، کچھ عرصہ کے غور کے بعد انسان کو اسکی فطرت سلیم کی جانب واپس لے آتے ہیں،



فرہنگ مصطلحات

انگریزی اصطلاح	اردو اصطلاح	نمبر
abstraction	تجربہ	(۱)
Abstract Ideas	تصورات مجردہ	(۲)
absolute	(۱) مطلق (۲) واجب الوجود	(۳)
accident	عرض	(۴)
apriori	(۱) وہی (۲) حضوری (۳) وجدانی (۴) قیاسی	(۵)
aposteriori	(۱) اکتسابی (۲) حصولی (۳) تجربی (۴) استقرائی	(۶)
active mind	روح فاعل یا فعال	(۷)
analogy	تشبہ	(۸)
associations	ایکٹوفات ذہنی	(۹)

اردو اصطلاح	انگریزی اصطلاح	نمبر
(۱) اصل، (۲) منقول عنہ، (۳) نمونہ،	Archetype	(۱۰)
(۱) صفت، (۲) عرض،	attribute	(۱۱)
تعلیل،	causation	(۱۲)
شریک ازلیت،	Co-eternal	(۱۳)
وقوف،	Cognition	(۱۴)
تفعل،	Conception	(۱۵)
استمرار،	Conservation	(۱۶)
جوہر جسمی،	Corporeal substance	(۱۷)
فطرت سلیم،	Common sense	(۱۸)
(۱) آفرینش، (۲) تخلیق،	Creation	(۱۹)
(۱) ثبوت، (۲) احتجاج،	Demonstration	(۲۰)
(۱) نظم و ترتیب، (۲) غایت	Design	(۲۱)

اردو اصطلاح	انگریزی اصطلاح	نمبر
(۱) الہی	Divine	(۲۲)
(۲) ربانی		
(۳) یزدانی		
(۱) قیام مدت	Duration	(۲۳)
(۲) مرور		
فعلیت	Efficacy	(۲۴)
علت فاعلی	Efficient cause	(۲۵)
(۱) انا	Ego	(۲۶)
(۲) ایگو		
(۱) ہستی	Entity	(۲۷)
(۲) وجود		
امتداد	Extension	(۲۸)
وجود	Existence	(۲۹)
اشیا خارجی	External objects	(۳۰)
جبریت	Fatalists	(۳۱)
شکل	Figure	(۳۲)
صورت	Form	(۳۳)
علت غائی	Final Cause	(۳۴)

(۱) بد دینی	}	Hereasy	(۳۵)
(۲) بد عقیدگی			
(۱) بدعت	}	Heterodoxy	(۳۶)
(۲) اعتزال			
(۱) مختلف الاصل	}	Heterogeneous	(۳۷)
(۲) متباہن			
(۱) متحد الاصل	}	Homogeneous	(۳۸)
(۲) متجانس			
تصور		Idea	(۳۹)
تصوریت		Idealism	(۴۰)
عینیت		Identity	(۴۱)
تخیل		Imagination	(۴۲)
(۱) نقوش	}	Impressions	(۴۳)
(۲) ارتکابات			
عدم تداخل		Impeneterability	(۴۴)
ممتنع التداخل		Impenetrable	(۴۵)
الباس		Illusion	(۴۶)
(۱) براہ راست	}	Immediate	(۴۷)
(۲) بالذات			

اردو اصطلاح	انگریزی اصطلاح	نمبر
(۱) عظیم الحکت	Inert	(۴۸)
(۲) غیر متحرک		
(۳) جامد		
(۱) عدم حرکت	Inertness	(۴۹)
(۲) جمود		
عدم مادیت	Immaterialism	(۵۰)
عقل	Intellect	(۵۱)
مادہ	matter	(۵۲)
بالواسطہ	mediate	(۵۳)
حرکت	motion	(۵۴)
دک	notion	(۵۵)
(۱) منہی	negative	(۵۶)
(۲) منفی		
(۱) شے	object	(۵۷)
(۲) مدرک		
خارجی	objective	(۵۸)
(۱) سبب	occasion	(۵۹)
(۲) باعث		
(۳) موقع		

(۱) خارجیت	}	Objectivity	(۶۰)
(۲) اندرکیت			
خارجیت		Outness	(۶۱)
تدبرت کاملہ		Omnipotence	(۶۲)
ہمہ جانی		Omnipresence	(۶۳)
(۱) علمہ دانی	}	Omniscience	(۶۴)
(۲) علم کل			
ادراک		Perception	(۶۵)
خاصہ		Property	(۶۶)
(۱) بجا بی	}	Positive	(۶۷)
(۲) ثبوتی			
صفات اولیہ		Primary qualities	(۶۸)
(۱) مظاہر	}	Phenomena	(۶۹)
(۲) حوادث			
احضار		Presentation	(۷۰)
استبعاد		Paradox	(۷۱)
(۱) صفت	}	Quality	(۷۲)
(۲) کیفیت			

اردو اصطلاح	انگریزی اصطلاح	صفحہ
کمیت	Quantity	(۷۳)
ہویت	Quidity	(۷۴)
حقیقت	Reality	(۷۵)
استحضار	Representation	(۷۶)
عقل	Reason	(۷۷)
اضافی (۱)	Relative	(۷۸)
ممکن الوجود (۲)		
رد عمل	Re-action	(۷۹)
مزاہمت	Resistance	(۸۰)
ہویت	Sameness	(۸۱)
تشکیک	Scepticism	(۸۲)
مشکک	Sceptic	(۸۳)
اشیا محسوسہ	Sensible things	(۸۴)
بسيط (۱)	Simple	(۸۵)
مفرد (۲)		
صلابت	Solidity	(۸۶)
صفات ثانویہ	Secondary quantities	(۸۷)
جوہر (۱)	Substance	(۸۸)
ہیولی (۲)		

(۱) خارجیت	}	Objectivity	(۶۰)
(۲) اندرکیت			
خارجیت		Outness	(۶۱)
تدبرت کاملہ		Omnipotence	(۶۲)
ہمہ جانی		Omnipresence	(۶۳)
(۱) علمہ دانی	}	Omniscience	(۶۴)
(۲) علم کل			
ادراک		Perception	(۶۵)
خاصہ		Property	(۶۶)
(۱) بجا بی	}	Positive	(۶۷)
(۲) ثبوتی			
صفات اولیہ		Primary qualities	(۶۸)
(۱) مظاہر	}	Phenomena	(۶۹)
(۲) حوادث			
احضار		Presentation	(۷۰)
استبعاد		Paradox	(۷۱)
(۱) صفت	}	Quality	(۷۲)
(۲) کیفیت			

سلسلہ برکے

اس سلسلہ میں تین کتا بین داخل ہیں

”برکے“

اس مجموعہ میں برکے کے سوانح، اسکی فلسفیانہ تصنیفات کی ناقدانہ تلخیص اور

فلسفہ تصورات کی تشریح و تنقید ہے، از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت: ---

”مبادی علم انسانی“

برکے کی سب سے معرکہ الار کتاب ”پرنسپلس آف ہیومن لاج“ کا ترجمہ حسین

ادریس کا ابطال ہے، اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ”ذہن سے باہر مادہ کا کوئی وجود

نہیں“ از پروفیسر عبدالباری ندوی، قیمت: ---

”مکالمات برکے“

برکے کے ”ڈائلاگس“ کا ترجمہ جس میں مکالمہ کی صورت میں برکے نے اپنے

خاص فلسفہ کی تشریح کی ہے، از مولوی عبدالماجد بی اے، قیمت: ---

منیجر

دارالمصنفین۔ اعظم گڑھ،